ANALECTA AEGYPTIACA

CONSILIO INSTITUTI AEGYPTOLOGICI

HAFNIENSIS EDITA

VOL. V.

DIE AUSSAGE ÜBER „DAS AUGE DES HORUS“

EINE ALTÄGYPTISCHE ART GEISTIGER ÄUSSERUNG NACH DEM ZEUGNIS DES ALTEN REICHES

VON

GÜNTER RUDNITZKY

KØBENHAVN 1956

EJNAR MUNKSGAARD

DIE AUSSAGE
ÜBER
„DAS AUGE DES HORUS“

DIE AUSSAGE
ÜBER
„DAS AUGE DES HORUS“

Eine altägyptische Art geistiger Äußerung
nach dem Zeugnis des Alten Reiches

Günter Rudnitzky



Ejnar Munksgaard
Kopenhagen 1956

BIANCO LUNOS BOGTRYKKERI A-S
KOPENHAGEN · DÄNEMARK

DEM ANDENKEN
MEINER ELTERN

VORWORT

Die vorliegende Untersuchung wurde als Doktordissertation von der Philosophischen Fakultät der Universität zu Mainz Anfang 1952 angenommen und wird hier mit Änderungen, die hauptsächlich den Ausdruck betreffen, veröffentlicht.

Nur solche Zitate, deren Übersetzung noch nicht feststand, wurden im Original wiedergegeben. Für die übrigen darf dem kritischen Leser vom Fach der Vergleich mit den Publikationen zugemutet werden, da es sich nur um zwei Textveröffentlichungen handelt.

Der Vorstand des Rask-Oersted Fonds sowie Herr Professor Sander-Hansen haben die Drucklegung ermöglicht. Dieser gütigen Hilfsbereitschaft bin ich mir mit großer Dankbarkeit bewußt.

Ferner danke ich Herrn Professor S. Schott, der mir zeitweise mit seiner großen Sachkenntnis unermüdlich zur Seite stand, sowie meinem verehrten Lehrer, Herrn Professor W. Erichsen, der mich zu dem Wagnis dieser Untersuchung in selbstloser Weise ermutigte.

München, im Oktober 1953.

Günter Rudnitzky.

Inhaltsverzeichnis

ZUR EINFÜHRUNG

I. EINE ÜBERSICHT ÜBER DIE ERSCHEINUNGSFORM DER AUSSAGE ÜBER DAS AUGE DES HORUS

Die Wortverbindung »Auge des Horus« tritt in den altägyptischen Texten aller Zeitab- 1
schnitte auf. Die Vielfältigkeit der Verwendung setzt dem heutigen Verständnis außerordentliche Schwierigkeiten entgegen.

Dabei zeigt sich der bruchstückhafte Bericht von einem Auge, das geraubt wird, aber, anscheinend wieder verwendbar, zu dem Besitzer zurückkommt. Gelegentlich gelangt eine Verletzung zum Ausdruck, und die Vorstellung von einer Wunderheilung wird auch einmal nahegelegt (Sethe, Pyr.-Texte 142a).

Der Besitzer ist der grundlegenden Mitteilung zufolge Horus. Dieser, der Königsgott, wird durch den König wie durch einen Wesenspartner repräsentiert. Infolgedessen kommt das Mitgeteilte häufig auf die Person des Herrschers in Anwendung.

Als Empfänger des Auges treten aber auch andre Götter, vor allem Osiris, in Erscheinung. Osiris, ursprünglich der Gott von Busiris, war infolge einer kultgeschichtlichen Angleichung in das Vaterverhältnis zu Horus gesetzt worden. Man pflegte in den Sprüchen des königlichen Totenkultes den verstorbenen Königsvater als »Osiris« anzurufen und dabei die Überreichung von Gaben nun so zu schildern, als ob er das Auge des Horus erhielte, während der Nachfolger (oder dessen Beauftragter) als »Horus« dem verstorbenen Vater das Offizium vollzog, als ob er ein Auge darbrächte. Diese weitgehende Abweichung vom Naturgegebenen läßt an die Verwendung eines Sinnbilds denken und gehört mit zu den Schwierigkeiten des Verständnisses.

Die Körperbeschädigung geht, wenn ein Gegner genannt wird, auf Seth zurück, der nach gelegentlichem Zeugnis auch seinerseits einen vitalen Schaden erlitten haben soll (Sethe, Pyr.-Texte 594a): »'O weh!' sagt Horus wegen seines Auges; 'o weh' sagt Seth wegen seiner Hoden« (vgl. auch l. c. 679d). Seth, obwohl der Feind des Horus, ist doch zugleich auch ein Gott, den der König neben Horus ebenfalls repräsentiert. Man wollte dieses gegenseitige Verhältnis, der beiden Königsgötter damit erklären, daß es auf einen politisch-historischen Vorgang, nämlich die Vereinigung zweier ehemals feindlicher Gebiete zurückgehe. Dafür war es notwendig, die vorgeshichtliche Zeit vorauszusetzen[1].

Nun zeigt die Erwähnung des Auges häufig eine Kopplung mit kultischen Handlungen, 2
wobei auf eine große Zahl von Speisen und Gebrauchsgegenständen, aber auch auf Königsinsignien Bezug genommen wird, als ob sie das Auge des Horus wären. Damit entsteht eine Art von Schauspiel, das vorführt, wie das Auge wieder an seinen Platz kommt, wie wunderbarerweise die leere Augenhöhle wieder voll wird.

Abgesehen von dieser mittelbaren Form der Bezugnahme auf das tatsächlich Gemeinte, erfolgt die Bezeichnung »Auge des Horus« auch unmittelbar, als ob »Horusauge« ein Wechselwort oder eine zusätzliche Benennung für den jeweiligen Gegenstand wäre.

In den Tempeltexten der griechisch-römischen Zeit findet sich die Gestalt von einem 3

Weltengott, der Sonne sowie Mond als Augen hat und dabei auch neben andren den Namen Horus trägt. Dieses nach unsrem Dafürhalten klare Vorstellungsbild läßt sich in den Pyramideninschriften nicht finden; lediglich ein Gottesname, *(M)ḫntj-(n)-írtj*, scheint von einem Wesen auszusagen, daß es zwei Augen in seinem Gesicht hat und auch wieder nicht hat[2].

4 Ferner ist von einem Auge des Re, des Sonnengottes, die Rede. Dabei gibt man Eindrücke vom Erscheinungsbild der Sonne selbst wieder (Sethe, Pyr.-Texte 513a; 698d; 705), ohne daß unmittelbar eine Erklärung für die Bezeichnung als Auge zu finden wäre. Denn es ist kein kosmisches Vorstellungsbild bezeugt, demzufolge Re die entsprechende Gestalt hätte, um die Sonne als Sehorgan zu besitzen.

Wenn ferner das Auge, das sich »am Scheitel des Re« befindet, zur Sprache kommt (l. c. 2090b), dann ist zwar offensichtlich das Schlangendiadem gemeint, das nach dem Vorbild des irdischen Königs dem himmlischen zugewiesen wurde, aber es fehlt wiederum ein Anhalt für die Bezeichnung »Auge«. Ebenso verrät die Uräusschlange »zu Häupten des Re«, als Mutter des im Himmel ankommenden Toten bezeichnet (l. c. 1108c), eine im erdgebundenen Rahmen entstandene Anschauung, die letztlich auf die vorgeschichtliche Residenz Buto zurückgeht. Denn Texte, die mehr oder weniger mittelbar diesem vorgeschichtlichen Kultbereich entstammen, zeigen die Bedeutung der Uräusschlange als ein Schutzwesen (z. B. l. c. 194—198; vgl. auch 56—57) und auch als Mutter des Königs. Da dieses Königswesen bzw. seine Gestalt als Schlangendiadem ebenfalls die Bezeichnung »Auge des Horus« erhält, wird bereits ohne nähere Untersuchung deutlich, daß in dem »Auge des Re« ein dem »Auge des Horus« nachgeschaffener Ausdruck vorliegt.

Gleichzeitig läßt sich beobachten, daß mit der Diademschlange des Sonnengottes ein ursprünglich erdgebundenes Vorstellungsbild in den kosmischen Bereich verlagert wird. Bei dieser Verlagerung mag beiläufig auch die Erscheinung der aus Gewitterwolken hervorzüngelnden Blitze mitgewirkt haben, zumal die Schlange zu Seth, der auch die Eigenschaft als Gewittergott zeigt (l. c. 261a), gelegentlich in Beziehung gesetzt wird (l. c. 979c; 1459b; 2047d). Wie mit dem Blitz mochte man sie auch mit der Sonnenglut empfindungsmäßig verbunden haben, indem eine gleiche feurige Substanz wahrgenommen wurde.

II. DIE BISHERIGE AUSEINANDERSETZUNG MIT DER AUSSAGE ÜBER DAS AUGE DES HORUS

5 In einigen Untersuchungen hat Junker[3] die Gestalt eines himmlischen Weltengottes mit Sonne und Mond als Augen (vgl. § 3) herauszustellen gesucht. Dafür liegen in den späten Texten Zeugnisse vor, und Spuren dieser Gottesvorstellung glaubt er nun auch bis in die früheste Zeit zurückverfolgen zu können. So hätte eine anthropomorphe Auffassung dieses Himmelgottes schon zuvor bestanden[4], und der falkengestaltige Königsgott, der bei wachsender politischer Geltung auch ins kosmische Format gewachsen wäre, würde ihn dann teilweise abgelöst haben[5].

Einige Augensagen in Verbindung mit kosmischen Vorgängen, daneben ein Jägermärchen und Erzählungen über Göttinnengestalten konnten in den späten Tempeltexten durch Junker und Sethe nachgewiesen werden[6].

Berücksichtigt man die Vorstellung von dem kosmischen Augengott, so müßte von Fall zu Fall die Sonne oder der Mond mit dem Auge gemeint sein. Die Erwähnungen des Auges wären dann Anspielungen auf einen Mythos von dieser Gottesgestalt, dessen späte Formungen in der griechisch-römischen Zeit vorliegen, dessen Kern aber für alle Zeiten vorauszusetzen ist. So äußert sich auch Junker über den »Mythos vom Horusauge, der Horus als Himmelsgott voraussetzt und den ganzen Kult schon in frühester Zeit durchsetzt hat«[7]. Da nun die auf die früheste Zeit zurückgehenden Sprüche des königlichen Opferkultes mit Ausnahme eines erkennbaren Einzelfalls (Sethe, Pyr.-Texte 33) garnichts von kosmischen Dingen erwähnen, muß eine geheimnistuerische Sprachfassung vorausgesetzt werden: »In den ägyptischen Texten, die von dem Verschwinden des Auges sprechen, werden Sonnen- und Mondfinsternis nie ganz eindeutig erwähnt; die Ausdrücke des Raubens, Fressens, Verschluckens des Auges« würden nach Junker[8] einen Bericht über die Gestirne geben.

Auch Kees[9] versteht die entsprechenden Textstellen als verborgene Anspielungen auf anzunehmende Sagen über die beiden Gestirnaugen. Diesen hätten sich die geschichtsdeutenden Mythen von dem Königsdiadem zugesellt, und der so entstandene »Mythenknäuel« läge bereits in den Pyramidentexten in einer kaum entwirrbaren Form vor[10]. 6

Schott[11] sucht für das Verständnis die Vorgänge, die zur Reichseinigung führten, heranzuziehen. Im wesentlichen glaubt er, unter »Horusauge« eine Bezeichnung für die Krone verstehen zu können, da einige Äußerungen so erst Sinn erhalten[12]. Damit sei einstmals der Kampfpreis des oberägyptischen Königs, der nach dem Gewinn der nördlichen Krone trachtete, versinnbildlicht gewesen. Und die Erinnerung an die Eroberung wäre zunächst im Kult noch zur Geltung gekommen, dabei hätte sich aber vor allem im neuen Rahmen des Osirisglaubens an diesem Sinnbild ein Bedeutungswandel vollzogen: sein Inhalt sei nun »Königserbe« und »Sohnespflicht« (nämlich die des lebenden Herrschers gegenüber dem verstorbenen)[13]. 7

Während nach den andren Forschern ein Mythos vom Horusauge vorlag, auf den jeweils angespielt wurde, fand Schott in frühen Ritualtexten Hinweise dafür, daß ganz allgemein die Mythe damals erst noch entstehe. Diese Hinweise findet er darin, daß zwei heterogene Bestandteile, nämlich überkommene Kulthandlungen und ein neu entstehender Götterglaube, beide auf die Mythenformung einwirken. Mithin wäre hier deren Entstehung zu fassen und zeitlich festzulegen. So gesehen, lassen sich die aus der Vorzeit stammenden Kulthandlungen und die in der historischen Zeit belegte Mythe nicht so rigoros trennen. So gesehen, ist es auch ungangbar, spätere mythische Zeugnisse für frühe Texte vorauszusetzen und zur Erklärung ergänzend heranzuziehen; denn sie liegen dann nicht nur in der zeitlichen Folge des uns Erhaltenen, sondern auch im Entwicklungsprozeß später. 8

Nach Schott wäre aber das Horusauge ein Symbol und darum nicht in die Mythenbildung aufgegangen, sondern nur von ihr umfaßt worden[14].

Im Gegensatz zu den andren Forschern, die den Himmelsgott mit den beiden Gestirnaugen als das zu Grunde liegende Vorstellungsbild erkennen, hält sich Schott an die Falkengestalt des Königsgottes und denkt an ein Falkenauge, das einstmals zur Symbolsetzung geführt habe[15]. 9

III. EIN ÜBERBLICK ÜBER DAS VERHÄLTNIS DER EIGNEN AUSEINANDERSETZUNG ZU DER BISHERIGEN

Das, was die vorliegende Untersuchung mit bisher gewonnenen Erkenntnissen im Ansatz gemeinsam hat, ist die Erkenntnis Schotts, daß die Mitteilung vom Auge des Horus als der Vorgang einer Symbolsetzung zu verstehen sei. 10

Jedoch erschien es mir als zweckmäßig, die grundlegende Tatsache der Gleichnissetzung allein zu berücksichtigen, ihr Verhältnis zu Symbol und Mythe nicht zu erörtern, vielmehr für ihre Formen voraussetzungslose Bezeichnungen zu verwenden.

Nach dem Vorgang von Schott wurden die älteren Kulthandlungen berücksichtigt, jedoch

so, daß auch deren Glaubensgut, soweit es sich noch manifestiert, in diese Berücksichtigung mit einbezogen wurde.

Der Inhalt der Gleichnissetzung mit dem Auge umfaßt nach Schott die Krone, ursprünglich als Kampfpreis, dann nach der Reichseinigung als Erbe in Verbindung mit der Sohnespflicht (§ 7). Demgegenüber — oder doch vielleicht in weitgehender Ergänzung — war nachzuweisen, daß die Mitteilung vom Auge eine Glaubensaussage über die im Königtum enthaltene Lebenswirklichkeit gibt; daß ferner Indizien zu berücksichtigen sind, die ein solches geistiges Anliegen auch für die Zeit vor der Entstehung dieser Aussage über das Auge des Horus nahelegen. Infolgedessen mußte auch die Bedeutung als Kampfpreis als eine Vermutung erscheinen, die sich nicht als die nächstliegende aufdrängt, wiewohl sie angesichts der Falkengestalt des Königsgottes Beachtung verdient.

Es war insgesamt die Notwendigkeit der stärkeren ideengeschichtlichen Behandlung gegenüber der Berücksichtigung der politisch-historischen Vorgänge hervorzuheben.

Der ideengeschichtlichen Behandlung war ferner die Frage nach dem Vorstellungsbild vom Auge unterzuordnen, wie es nach Schott als das Falkenauge und nach der bis dahin allein bestehenden Ansicht als ein Auge des kosmischen Weltengottes gewirkt haben soll. Diese Frage erwies sich als eine zu sondernde, die wohl gestellt werden muß, doch an der Ganzheit des geschichtlich gewordenen Phänomens vorbeiführen würde, wenn man ihr zuviel Gewicht zumäße.

IV. DAS ZUR AUSWERTUNG HERANGEZOGENE TEXTMATERIAL

11 Die älteste erhaltene Sammlung religiöser Texte sind die Inschriften, die sich auf den Wandfeldern von Gängen und Räumen im Innern einiger Pyramiden des alten Reichs befinden. Es handelt sich um die Grabmäler von fünf Königen (Unas, Teti, Pepi I., Mernere, Pepi II.). Der erste von ihnen war der letzte Herrscher der V. Dynastie, während die andren der VI. angehörten. Ihre Lebenszeit nahm insgesamt wohl ungefähr den Zeitraum von 170 Jahren ein, welcher in der zweiten Hälfte des dritten Jahrtausends, jedenfalls gegen Ende des Alten Reiches gelegen hat. Ein Teil der Texte dürfte älter sein als ihre Einmeißelung in die Wände. Im allgemeinen enthalten sie bei gelegentlich verschiedener Textfolge den gleichen Wortlaut, der durch Sethe in einer synoptischen Ausgabe veröffentlicht wurde[16]. — Die Textausgabe von Sethe wird nunmehr mit »II« bezeichnet und nach §§ zitiert.

12 Bei einer Grabung im Totentempel Ramses' II. kam ein Schriftstück ans Licht, das nun als »Ramesseumspapyrus« bekannt ist. Es war stark beschädigt, und nur einer hochentwickelten Konservierungstechnik sowie der meisterhaften Gelehrtenarbeit Sethes[17] verdanken wir die Lesung des Schriftgefüges, doch ist auch manches davon verloren. Da der Thronname Sesostris' I. in dem Papyrus erscheint, ist er ins zwanzigste Jahrhundert zu datieren. Jedoch erhält er einen überkommenen Text, dessen endgültige Abfassung auf die Zeit des Alten Reichs zurückgeht (§ 22). Es handelt sich um ein Ritual, mit dem die Nachfolge des neuen Königs nach dem Tod des bisherigen kultisch begangen wird. Dieses wird mit »Nachfolgeritual« am besten gekennzeichnet. — Die Textausgabe von Sethe wird nunmehr mit »I« angeführt und nach Seiten zitiert.

13 Ein weiterer Ritualtext gehört der bereits erwähnten (§ 11) Inschriftensammlung der Pyramiden an (II 9—117). Er ist in die Wände der Sargkammer eingemeißelt und spiegelt im großen und ganzen den für den verstorbenen König vollzogenen Opferkult wider. Inhaltlich ist er mit dem Text des Nachfolgerituals (Ramesseumspapyrus, vgl. § 12) eng verwandt. Außerdem ist der sachliche Umstand zu würdigen, daß sich natürlicherweise die Nachfolge im Schatten des Todes abspielen mußte. Und sie weist in ihrem Ritus dem Verstorbenen eine Rolle zu, die ihn der Totenkult, wenn auch in andrer Form, weiterhin »spielen« läßt.

Kennzeichnend für die beiden Rituale sind Kultpersonen, die nach Ausweis der die Handlung begleitenden Reden als Götter auftreten. 14

Die weit überwiegend größere Gruppe der Pyramidentexte weist keinen offensichtlichen rituellen Rahmen auf — er mag wohl noch erschlossen werden[18] — und soll im weiteren als »Spruchsammlung« eine äußerliche Bezeichnung erhalten, um die festumrissene Spruchfolge der Opfertexte davon zu sondern.

DIE UNTERSUCHUNG

15 Das Ritual von der »Nachfolge des Königs« (Ramesseumspapyrus) und das »königliche Totenopfer« (Opfersprüche der Sargkammer) sind, wie sich noch zeigen wird, als Ursprungsbereich der zu untersuchenden Erscheinung anzusehen. Ihnen gegenüber muß die Spruchsammlung (die weiteren Pyramidentexte) als eine sekundäre Quelle minderer Schlüssigkeit betrachtet werden und kommt deshalb nur von Fall zu Fall zur Auswertung.

I. DIE AUSSAGE ÜBER DAS AUGE DES HORUS IN DEM RITUAL VON DER NACHFOLGE DES KÖNIGS

A. Die Struktur des Textes

1) Ein Beispiel für die Textstruktur

16 Folgende Szene erscheint als geeignet, die von der Textstruktur gebotenen Kriterien beispielmäßig aufzuzeigen. Sie dienen dieser Untersuchung als Grundlage (I 134):

a	b	c	d	e	f
Es geschah, daß Gerste gelegt wurde auf die Tenne. Es geschah, daß gebracht wurden männliche (Tiere), [damit sie sie] zerträten. [Horus ist das, der seinen Vater rächt]	Horus (zu) Sethleuten Worte sprechen:	[Kolumnen zerstört]	Horus (zu) Sethleuten Worte sprechen: schlagt diesen meinen Vater nicht!	Horus (zu) Osiris Worte sprechen: ich habe dir geschlagen die, die dich schlugen	Horus (zu) Osiris Worte sprechen: sein Geifer soll nicht sprudeln gegen dich.
			den Osiris schlagen	die Sethleute	Seth
			das Zerhacken des Gottes	die Stiere	die Esel
			Gerste	Letopolis	Hinaufsteigen zum Himmel

[BILDERREIHE]

[Auf die mit Buchstaben markierten Zitierungen wird jeweils im Folgenden mit den in ⟨ ⟩ gesetzten Zeichen Bezug genommen.]

Das zitierte Beispiel ist dem von links nach rechts verlaufenden Textgefüge entnommen, das der Papyrus von jetzt 2,15 m Länge und 26 bis 27 cm Höhe enthält. Es bietet eine Kostprobe der üblichen Zerstörungen ⟨b; c⟩ und der in [ ] gesetzten Rekonstruktionen

⟨a⟩ des Herausgebers, die nur teilweise ausgewertet werden können. »Die Bilder . . . geben den Inhalt der Szenen meist nur in ganz knapper Andeutung, in Auswahl bestimmter Momente wieder . . .«[19]. Mit wenigen Ausnahmen wird jede Gruppe von Handlungen, die als eine Szene zu betrachten ist, durch die Worte »es geschah, daß . . .« eingeleitet ⟨a⟩, und diese Anfangsworte geben einen Bericht des tatsächlichen Vorganges. Ferner findet sich in derselben Kolumne zumeist die glaubensmäßige Deutung — im Folgenden »Interpretationsformel« genannt — und wird ihrer Aufgabe entsprechend mit ». . . ist das« formuliert. Die weiteren Kolumnen enthalten die Reden von Göttern, deren Namen in piktographischer Zeichengebung ihre Träger als miteinander redend darstellen. So zeigt sich z. B. in dem Satz , daß der Schnabel der Gans sich dem Falken regelwidrig zuwendet. Das bewirkt eine sowohl bildliche wie schriftliche Mitteilung, die besagt: »Horus spricht Worte zu Geb«. Auf diese Weise wird auch das Schriftbild durch das dramatische Moment der Rollenverteilung gekennzeichnet. Den Reden folgen durch Linien abgesetzte Vermerke, aus denen hervorgeht, daß die gedroschene Gerste die stumme Rolle des Osiris trägt ⟨d⟩, daß die Stiere als Gefolgleute des Seth wegen einer Mordtat in dem Ort Letopolis betraft werden ⟨e⟩ und daß die Esel ihrerseits kollektiv die Rolle des Seth übernehmen, wenn er gezwungen wird, sein Opfer zum Himmel zu tragen ⟨f⟩.

In der tatsächlichen Handlung des Kultes wird also Gerste auf die Tenne gelegt. Der 17
König oder ein den König repräsentierender Offiziant treibt Stiere — man hat vielleicht Bullenkälber verwendet — mit Peitschenschlägen darüber hin, damit die Tiere die Körner aus den Ähren stampfen. Schließlich wird das Korn den Eseln aufgeladen, die es dann fortschaffen.

Aber in der deutenden Spiegelung des Geistes spielt sich Folgendes ab: Osiris (Gerste) liegt zu Boden (Tenne); da nahen die Verschworenen des Seth (Stiere) und schlagen ihn tot. Horus (der König, der an dem tatsächlichen Vorgang schon beteiligt ist) ruft nun: »Schlagt diesen meinen Vater (»Vater« und »Gerste« sind homophon) nicht!« Während der König auf die Rinder einschlägt, um sie beim Dreschvorgang doch nur anzutreiben, kann er als »Horus« trotzdem sagen: »Ich habe dir die geschlagen, die dich schlugen!« Seth (kollektiv die schleppenden Eselchen, denen bei ihrer Last wohl der Schaum vor dem Maul steht) ist in der Gestalt eines Gewitterunholdes[20] zu denken, der gezwungen wird, sein Opfer zum Himmel (Speicher?) zu tragen, obwohl er vor Wut Geifer sprüht ⟨f⟩.

Es sind also zwei Bestandteile des Kultes für uns zu beobachten, nämlich einerseits die 18
tatsächliche Handlung mit den Kultpersonen, Tieren oder Gegenständen und andrerseits die glaubensmäßige Deutung, die ein Geschehen um Götter zur Darstellung bringt. Weiterhin läßt sich als eine kultgeschichtliche Eigentümlichkeit an diesen Texten erkennen, daß die beiden Teile verschiedenen Ursprungs sind; denn offenbar wird die geistige Spiegelung — im zitierten Beispiel das Schicksal des Gottes von Busiris (Osiris) — erst in die überkommene Handlung — im zitierten Beispiel der Dreschvorgang — von einem andren Kultbereich hineingesehen. Was nun die tatsächliche Handlung selbst betrifft, so muß sie einstmals mit einem ursprünglich ihr zugehörigen Gedankengut verbunden gewesen sein, das zu einem späteren Zeitpunkt von dem anderen — hier im rituellen Wortlaut bezeugten — Gedankengut überlagert worden ist. Und das letztere tritt uns nun als die gedankliche, die deutende Spiegelung jener Handlungsfolge entgegen.

So weist der Text eine Struktur auf, die für die Kenntnisnahme des Befundes in sich Kriterien birgt: eine Dokumentation von tatsachengemäßem oder realem Bestand und eine solche gedanklichen Inhalts läßt sich in zeitlicher Schichtung erkennen, während ein ursprünglich dem Tatsächlichen verbundenes Gedankengut vorausgesetzt werden muß und, wenn überhaupt, nur spürend erschlossen werden kann.

Wie sich beispielsweise an der wiedergegebenen Szene (§ 16) zeigen läßt, gehört zu dem Bereich des Tatsächlichen oder Realen der mit den Worten »es geschah« eingeleitete Be-

richt von der Handlung ⟨a⟩. Dagegen nehmen die mit »ist das« formulierte Erklärung ⟨a⟩ und die Götterreden ⟨b—f⟩ auf Glaubensgestalten Bezug. Was die Vermerke betrifft, so sind die »Gerste« ⟨d⟩, »die Stiere« ⟨e⟩ und »die Esel« ⟨f⟩ Angaben, die als der reale Teil des Textes zu erkennen sind, während die andren drei jeweils entsprechenden Bezeichnungen, nämlich »Osiris«, »Sethleute« und »Seth« ⟨d—f⟩, nun gewissermaßen als die katechetischen Vermerke oder die Regieanweisungen des Göttertheaters erscheinen, wie es die jüngere Zeit schuf. Die Bilder stimmen mit den realen Bestandteilen im Text überein und gehören also der älteren Ritualfassung an. Trotzdem geben sie an andrer Stelle auch die Darstellung von einem Gott, der in der jüngeren Fassung als augenlos beschrieben wird (I 162 und das zugehörige Bild), d. h. sie geben für uns in diesem Fall ein älteres Zeugnis von einem Glaubensgut, was aber sonst in dem durch Tatsächlichkeit gekennzeichneten Textteil selten ist. Zu diesen Seltenheiten dürfte auch der Vermerk gehören, der »das Zerhacken des Gottes« ⟨d⟩ anführt[76]; denn er folgt auf »den Osiris schlagen« und dürfte eher hierzu eine Gegenüberstellung aus der älteren Kultschicht bieten als einen zweiten Hinweis auf Osiris. Ferner könnte das »Hinaufsteigen zum Himmel« ⟨f⟩ von einem Glauben zeugen, der schon zuvor bestand.

In dem Bereich des realen Teils findet sich aber kein Name — etwa der des Osiris oder der des Horus —, der mit dem gedanklichen Teil, wie er in der jüngeren Schicht sich zeigt, übereinstimmen würde.

19 **Kultspielpraxis.** — Bei der Formung des jüngeren Ritus findet also das bereits überkommene kultische Brauchtum in seiner äußeren Tatsächlichkeit Verwendung. So wird in dem angeführten Beispiel aus der Tenne die Bühne eines Göttertheaters und aus einem Dreschvorgang die Darstellung einer Passion (§ 17). Beispiele für eine derartige Kultspielpraxis gibt es mehrfach[21]; mit ihr wird in unsrem Ritual bewirkt, daß vor dem geistigen Auge des Kultteilnehmers ein Göttergeschehen in Erscheinung tritt, während das körperliche Sehorgan doch nur Menschen, Tiere und Gegenstände sowie Verrichtungen des täglichen Lebens sieht. Die Esel etwa oder die Gerste können ja nur von der Vorstellungskraft als »Seth« bzw. »Osiris« ideell maskiert werden!

20 **Wortgleichklang.** — Ferner geht der spätere dramatische Wortlaut mit der häufigen Verwendung eines Gleichklangs auf den realen Kultvorgang ein. So findet das Wort mit der Grundbedeutung »schlagen« gleichzeitig Anwendung auf die Gerste, die gedroschen wird, wie auf Osiris, der zu Tode geschlagen wird ⟨d; e⟩. Es nimmt gleichzeitigen Bezug auf die mit Peitschenschlägen traktierten Rinder wie auf die gezüchtigten Feinde und auf deren vorhergehendes Verbrechen an Osiris ⟨e⟩. Das Wort für Esel (*ꜥꜣ*) tritt in dem Klang der Rede, die vom Sprudeln (*ꜥꜣꜥ*) des Geifers spricht, in Erscheinung.

Man findet nun bei andren Beispielen, daß selbst ein Buchstabe für eine derartige beziehungsvolle Wortwahl genügt. Es ist auch unsre mangelnde Kenntnis der Vokale zu berücksichtigen. Ein Fall, in dem zwei homophone Wörter wie Gerste (**ⲉⲓ̈ⲱⲧ**) und Vater (**ⲉⲓ̈ⲱⲧ**) — oder vielleicht waren sie einstmals synonym! — zur Verwendung kommen ⟨d⟩, oder ein Fall, in dem ein Wort in seine Bedeutungsnuancen »dreschen« und »peitschen« sowie »totschlagen« und »züchtigen« ⟨d, e⟩ zerlegt wird, zeichnet sich wohl nur durch die Vollkommenheit der Gleichklangs aus, der nicht immer erreicht werden konnte.

21 So wird nun in diesem Ritual, aus dessen Rahmen auch die Nennung des Horusauges zu verstehen ist, auf den ideellen Kothurnen des Göttertheaters das Schicksal des Osiris dramatisiert, jeweils ausschnittweise und ohne die natürlich gegebene Reihenfolge dargestellt — als ob die Fabel des Dramas nur in den Marksteinen festliege[22] —, wie Osiris zu Fall kam, wie der Getötete gesucht und beweint wird, wie Horus ihn rächt und den Mörder botmäßig macht, wie Horus seinen eignen Strauß mit ihm ausficht und das durch ihn verursachte Leid beseitigt, wie dabei der Erdgott Geb seinen Schutz gewährt und Thoth seine dienstbare Hilfe zur Verfügung stellt.

Dieses Göttertheater, dessen Wortlaut oft mit den Namen der realen Dinge klanglich

abgestimmt und dessen Handlung mit den Handhabungen eines früheren Rituals synchronisiert wird, wurde also wie ein Reis auf einen enthaupteten Baum aufgepfropft. Und es fragt sich, ob der Stamm mit den Säften auch von seiner eignen Art mitgegeben hat, ob also das alte Gedankengut noch weiterhin wirksam ist.

Bis auf Schott schien es zwar, als ob einem jüngeren Mythenschatz Teile entnommen und der älteren Kulthandlung jeweils aufgesetzt wurden; und damit wäre die Frage zu verneinen. Schott selbst zieht mit aus Kultspielpraxis und Wortgleichklang (§§ 19; 20) die Konsequenz, daß zwischen dem älteren Bestandteil und dem neu entstehenden Götterglauben die Mythe sich erst in kurzen Formgebungen herausbildet, wodurch auch jene ausschnittweise Darstellung entsteht. Wenn aber in diesem Prozeß z. B. für Seth einmal eine Entsprechung in den dreschenden Stieren, zum andren in den schleppenden Eseln gesehen wurde, so kann es sich dabei nur um blitzartige Veranschaulichungen handeln, die man im situationsgerechten Moment der überkommenen Kulthandlung entnahm. Der alte Kultbestand würde also an der inhaltlichen und sprachlichen Formung der neu entstehenden Darstellung beteiligt sein, ohne daß die Notwendigkeit besteht, einen gedanklichen Einfluß anzunehmen. Wie nun im Vorgriff festzustellen ist, besteht im Zusammenhang mit dem Horusauge die Notwendigkeit einer solchen Annahme. Denn das Kultvorhaben des Nachfolgerituals ist sowohl für die ältere wie die jüngere Fassung gültig und wird gedanklich in die Mitteilung vom Auge des Horus aufgenommen. Freilich wird dadurch nicht etwa für uns das alte Glaubensgut in seiner gedanklichen Ausprägung erschlossen, denn es wird ja grade ein neues geprägt. Vielmehr werden seine Nachwirkungen sichtbar, die an der gedanklichen Neuprägung beteiligt sind. Dafür ist eine allseitige Berücksichtigung der Evidenz erforderlich, die dieser mehrschichtige Ritualtext bietet.

Inhalt und Struktur dieses Textes sowie seine Beziehung zu andren Schriftzeugnissen 22
ermöglichen seine zeitliche Einordnung. Ehe die jüngere Ritualfassung entstand, war die ältere bereits ein die Nachfolge begehendes Kultspiel. Während für dieses Kultspiel die Nennung der Fürsten von den beiden Ägypten die Reichsgründung voraussetzt, fehlen noch die Zeugnisse des historisch bekannten Götterglaubens und treten offensichtlich als neuer Bestandteil erst später hinzu. Daß darum das ältere Ritual für die Frühzeit oder zumindest für den Anfang der III. Dynastie anzusetzen ist, wird weiterhin noch durch die Nennung eines sakralen Titels (*sḫnw-ꜣḫ*) wahrscheinlich gemacht, der nach der I. Dynastie außer Gebrauch kommt[23]. Und ebenso mag die Erwähnung eines Festes (*dšr* des Schiffes, I 143), das grade für die I. Dynastie bezeugt ist, dafür sprechen. Für dieses vom Götterglauben der historischen Zeit zunächst nicht berührte Brauchtum ist anzunehmen, daß es in seinen einzelnen Elementen auch auf die vorgeschichtliche Zeit zurückgeht.

Die in der jüngeren Ritualfassung erscheinenden Götter wie Osiris, Horus, Seth, Isis und Geb finden sich in dieser Gruppierung auch in den Opfertexten, die uns hauptsächlich aus der VI., aber auch schon aus der V. Dynastie erhalten sind. Diese Göttergruppe weist gegenüber den gleichzeitig eingemeißelten Pyramidentexten eine Geschlossenheit auf; denn dort werden sie auch mit heliopolitanischem Gedankengut vermengt. Man mag zwar diese Geschlossenheit damit erklären wollen, daß hier der Osirisglaube erst in Ablehnung des Sonnenglaubens eine rituelle Form erhalten hat, um so die Opfertexte für die V. Dynastie ansetzen zu können, aus der sie ja auch erhalten sind. Das wirkt jedoch sehr unwahrscheinlich, und ehe nicht zwingende Gründe dafür sprechen, liegt die Annahme näher, daß sie auf die Zeit vor dem Hervortreten von Heliopolis zurückgehen, also zumindest auf die III. Dynastie.

Damit gewinnen wir auch eine zeitliche Einordnung für die jüngere Fassung des Nachfolgerituals, wie es im Ramesseumspapyrus erhalten ist. Denn auf Grund der Erwähnung des Horusauges wird sich noch nachweisen lassen, daß dieses Kultspiel für die Opfertexte vorauszusetzen ist.

2) Die Offizianten

23 Das gegenseitige Verhältnis der beiden Kultschichten ist auch bei den Personentypen erkennbar, die das kultische Offizium ausüben. Sie sind Träger von gesellschaftlichen oder kultischen Funktionen bzw. von beiden gleichzeitig. Soweit sie als solche äußerlich oder real in Erscheinung treten, d. h. als Monarchen, Gebietsfürsten, hohe Beamte, Priester und Handwerker, läßt sich mit Einsetzen der zweiten Schicht keine Veränderung feststellen. Eine Veränderung läßt sich aber auf Grund des Wortlautes im umgeschaffenen Kultspiel insofern erkennen, als ihnen nun die Rollen von Göttern zugewiesen werden. Damit bringen sie Glaubensgestalten zur Darstellung, die nicht zum früheren Teil des Ritus gehören.

Die Verfolgung des Sachverhaltes, der mit diesen Personen verbunden ist, also die Sichtung menschlicher Verhältnisse, muß ja zum Verständnis des Ritus — und dem der geistigen Äußerung überhaupt — nach Möglichkeit vorgenommen werden.

a) Die Könige

24 Die Könige, der verstorbene und der nachfolgende, sind diejenigen, deren persönliches Schicksal den Anlaß zu dem Kultspiel gibt. Der Verstorbene ist in Gestalt seiner Statue anwesend (I 221; Bild 23), und wahrscheinlich ist sein Leichnam auch nicht fern, da mehrmals die Überreichung von Balsamierungsleinen im Zusammenhang mit Osiris genannt wird (I 215; 227). Wenn nun dabei das Balsamierungsleinen für den Toten gleichzeitig mit einem purpurnen Gewandstück für den Nachfolger überreicht wird (I 215 f.), dann bezeugt diese Korrespondenz, daß dem verstorbenen König glaubensmäßige Bedeutsamkeit zukam. Und wenn ferner in der deutenden Spiegelung des jüngeren Götterdramas Horus (König) zu Osiris (dem umgelegten Purpur) sagt: »Mein Vater soll sich an mich schmiegen«, dann haben wir einen Beleg dafür, daß der ältere Glaube im jüngeren Ritual nicht völlig vergessen worden war.

25 Als Darsteller des Horus tritt der lebende König in eine Wesensverwandtschaft mit diesem Gott, dessen geschichtlicher Einordnung gewisse Schwierigkeiten entgegenstehen. Immerhin ist bei der engen Beziehung zum König anzunehmen, daß diese Horusgestalt unsres Textes mit dem erobernden Geschlecht aus Oberägypten kam. Ein Falke, auf dem stilisierten Königspalast abgebildet, stellt die älteste Rubrik des königlichen Namensprotokolls, während der individuelle Königsname von der Palastzeichnung eingerahmt wurde. Dies ist die einzige Erklärungsgrundlage für die Beziehung des Königs zu Horus, und zusammen mit der ständigen Erscheinung des Königs als Rollenträger des Gottes kann diese als eine Wesenspartnerschaft betrachtet werden, in welcher der Gott, zeitlos und überindividuell, das Königtum trägt.

Darüber hinaus findet sich also keine Gewißheit, ob Horus als zeitlich zurückliegendes Vorbild, ob als Stammvater des Königs oder ob er als in ihm psychisch einwohnend gedacht ist. Es ist uns keine Konzeption bezeugt, aus der heraus jene Wesenspartnerschaft rational zu erklären wäre. Wir stehen hier vor einem Rätsel, kaum weniger bemerkenswert als etwa jenes, das uns die Kavorstellung auferlegt. Die Gleichsetzung des Königs mit Horus dürfte sich mit Einsetzen des neuen Gottesglaubens als gewordene Anschauungsform aus seiner geschichtlichen Entwicklung gelöst haben.

b) Familie oder Genossenschaft des Königs

26 An den kultischen Verrichtungen haben auch die Königskinder, also Prinzen und Prinzessinnen teil. Daß sie in der dramatischen Deutung den Namen »Horuskinder« tragen, läßt sich aus ihrem natürlichen Verhältnis zum König, dem Darsteller des Horus, erklären.

Auch die Träger des Titels erscheinen als »Horuskinder«. Für diesen Titel hat Sethe mit guten Gründen die Bedeutung »der zum Königstamm oder zur Königssippe gehörige« (mit der Lesung *ỉrj-ḫ-njswt*) wahrscheinlich gemacht[24]. Es würde sich dann also um Prinzen zweiter Ordnung handeln, die einen König zum Vorfahren haben. Junker[25] weist jedoch darauf hin, daß auch Angehörige der »Großen Zehn von Oberägypten« diesen Titel führen, und sieht in dieser Tatsache einen ausschlaggebenden Einwand gegen dessen Auffassung als Königsabkömmling. Dieses Wort müßte dann allgemein einen Stand bezeichnen, der dem König nur nahesteht und dessen Angehörige nicht notwendigerweise königlichen Geblütes sind (und wäre dann *rḫ-njswt* zu lesen). Demgegenüber wäre aber zu fragen, ob in historischer Zeit diese Standesherren noch tatsächlich bodenständig sind und ihre Ernennung aus der Gruppe der Prinzen zweiter Ordnung unmöglich sein muß. Im übrigen scheinen doch grade Junkers sachliche Feststellungen mit dem übereinzustimmen, was Sethe philologisch als möglich nahelegen konnte, nämlich die Abstammung von einem König; die Frage bedarf wohl auch noch weiterer Untersuchung an den Denkmälern. Die Angelegenheit verdient aber eine gewisse Beachtung; denn wenn tatsächlich die Träger dieses Titels zur Sippe des Königs gehören, dann wird durch diese kultische Rollenzuweisung als Horuskinder nahegelegt, daß Horus in der Vorzeit in Gestalt eines Sippentiers die Art und fortzeugende Kraft eines Geschlechtes verkörperte, ohne daß damit eine nähere Festlegung, etwa auf eine ethnologische Abstraktion wie den »Totemismus« möglich wäre.

Soweit nun in der zweiten Schicht für die Rolle der Horuskinder ein Charakter zu erkennen ist, zeigt er sich zugleich in ihrer Gefolgschaft zu Horus und ihrem Gegensatz zu den Anhängern des feindlichen Seth. Auch der ältere Kult weist mit einer Kampfszene (I 166) den Gegensatz zweier Parteien auf. Für dessen Bedeutung, die sonst nicht zu bestimmen ist, läßt sich die negative Schlußfolgerung ziehen, daß er nicht als Hinweis auf den Kampf um die Reichseinigung zu betrachten ist. Denn in dem betreffenden Kampf stehen sich nicht die Fürsten der beiden Landesteile gegenüber, sondern Kultpersonen, von denen sonst nichts bekannt ist. Dieser Brauch mochte auch schon vor der Reichseinigung geübt worden sein. Wenn nun diese Offizianten im jüngeren Ritual als Horus und Seth auftreten, so wird damit nicht etwa dem Seth die Rolle des einstmals unterlegenen Kriegsgegners zugewiesen, zu der er als oberägyptischer Gott ja auch nur ohne Rücksicht auf den geschichtlichen Tatbestand hätte kommen können. Was dagegen das Zeugnis der beiden Rituale selbst für den Charakter dieses Gegensatzes betrifft, so lassen sich vier Formen der Veranschaulichung nachweisen, derzufolge Seth als zerstörende, aber schöpferisch wandelnde Kraft in die Lebensordnung mit einbezogen wird (vgl. § 63).

Ferner werden die Fürsten, die im bereits bestehenden Kult nach den beiden Landeshälften gruppiert sind, in der jüngeren Fassung als »Horuskinder« und als »Gefolgsleute des Seth« angesprochen. Da bei ihrem Auftreten kein Antagonismus im jüngeren Wortlaut zum Ausdruck kommt, dürfte ihre kultdramatische Rollenzuweisung mit der bereits für die Thinitenzeit bezeugten Vorstellung zusammenhängen, wonach der König sowohl den Horus wie den Seth repräsentiert. Über diese alte Vorstellung läßt sich zumindest soviel sagen, daß hier eine Einheit in der Zweiheit gesehen wurde, und das Entsprechende würde auch auf die nach den beiden Reichsteilen gruppierten Fürsten sekundär Anwendung finden können.

c) Der Marschall des Königs

Unter den Offizianten werden mehrere genannt, die gleichermaßen die Rolle des Thoth 27
spielen. Ob sie nun verschiedene Personen sind oder ob verschiedene Ämter in Personalunion durchgeführt werden, stehe dahin, da diese Funktionen selbst für die Betrachtung genügen. Sie werden auf die Gestalt des Thoth gehäuft und mögen diesmal vom geistigen Spiegelbild her behandelt werden.

Thoth nimmt als [Hieroglyphe], Verwandter oder Genosse des Königs (§ 26), das Keulenszepter aus dem Schrein (I 129; vgl. Bild). Seine überragende Funktion innerhalb des Kultes kommt in dem Titel »Ritualleiter« (*ḫrj-ḥb*) zum Ausdruck; und da es bei diesem Kultvorhaben um die Fortführung des Königtums geht, übt er ein bedeutungsvolles Offizium aus. Seine hohe Stellung im Kult zeigt sich auch in den Größenverhältnissen des Bildes, das darstellt, wie er die Fürsten zur Huldigung herbeibefiehlt (I 201 und zugehöriges Bild). Zu seinen Funktionen gehört die Überreichung von Insignien (I 195, vgl. Bild) sowie das Töten und Zerlegen von Tieren als Schlachtpriester (I 114; 147). Außerdem tut er Dienst an der Person des Königs mit Handreichungen, die neben ihrer kultischen Bedeutung die Verrichtungen eines Leibdieners sind. Denn der Kuchen, den er als Ritualleiter anbietet (I 120), und das *ḥtp*-Mahl, das er als *špr-wdpw* überreicht (I 190), haben ja eine kultische Bedeutung, aber der schlichte Vorgang des Essens war der Ausgangspunkt dafür. Und ähnlich verhält es sich mit dem Schminken der Augenränder (I 203, vgl. Bild), das ursprünglich gegen die grelle Sonne diente und zur Morgentoilette gehörte. Entsprechend dem, was wir sonst von den Gepflogenheiten des Hofes wissen[26], scheint es die Aufgabe hoher Würdenträger zu sein, auch für das leibliche Wohl des Herrschers zu sorgen, und zwar als eine Art Oberhofmeister mit der gleichzeitigen Eigenschaft eines Priesters.

Man könnte hier an Erzämter denken; auch der Vergleich mit dem von Blackman[26] beigebrachten Material läßt annehmen, daß diese Rollenträger des Thoth außer ihrer kultisch-höfischen Funktion ein hohes Amt im Staatswesen innehatten.

Wir erkennen also die Verschiedenen, die durch Thoth gedanklich gespiegelt werden, als die Funktionsträger einer gesellschaftlichen Gliederung mit gleichzeitig kultischer Geltung. Das sollte für unsre Berücksichtigung näher liegen, als an lunare Motive zu denken, wenn Thoth in Verbindung mit dem Horusauge genannt wird. Denn er zeigt in diesen Texten garnicht, daß er ein Mondgott ist. — Als Kennzeichnung dieser Funktionsträger dürfte behelfsweise »Marschall des Königs« dienen.

d) Die Einwickler des Königs

28 Die *wtj*-Priester hatten, wie ihr Name »Einwickler« sagt, die Aufgabe, durch Bandagieren die körperliche Gestalt des Verstorbenen nach Möglichkeit zu erhalten. Nichts hindert anzunehmen, daß eine Austrocknung und Waschung der Leiche dem Bandagieren vorausgegangen ist, sodaß deren Erwähnung in den Opfertexten, — wenn sie nämlich vom »Ausfluß« und vom »Reinigen« sprechen —, bereits eine Bedeutungsgeschichte hat. Zudem ist auch ein Titel schon aus der II. Dynastie erhalten, der einen Beamten des Peribsen als den »Aufseher von Reinigern in der Nekropole . .« nennt[27].

Im folgenden wird der so geschilderte Vorgang der Kürze halber als Balsamierung bezeichnet, die also noch nicht mit einer Leichenöffnung verbunden gewesen zu sein braucht.

29 Die Balsamierer schienen nun mit ihren teilweise drastischen Handgriffen die Leiche zu mißhandeln und wurden deshalb in der zweiten Ritualfassung als die »Gefolgsleute des Seth« bezeichnet, der gleichsam seine zerstörerische Wut an dem Toten ausläßt. Und wenn dieser als armes Bündelchen von der irdischen Bildfläche verschwand, so hoffte man zwar, daß er für das jenseitige Leben ausgerüstet sei, aber es waren doch die »Arme des Seth«, wie man gelegentlich sagte, die in Gestalt der Binden ihn fesselten[28]. Auf diese Weise repräsentiert Seth gewissermaßen das Häßliche an einer sonst erwünschten Metamorphose.

Da ferner die Einwickler im Verhältnis der Unterordnung in den Kulthandlungen als Administranten Dienst tun, wobei sie die körperliche Arbeit verrichten müssen[29], ergab sich für die dramatische Spiegelung die Gelegenheit, sie als bezwungene Sethleute hinzustellen, die den Horuskindern, nämlich den übergeordneten Offizianten, zu Diensten sein müssen.

3) Ein Beispiel für die Aussage über »das Auge des Horus«

Folgende Szene erscheint als geeignet, zunächst Grundsätzliches zu erläutern (I 173)[73]: 30

a) »Es geschah, daß der Speisetisch aufgetragen wurde durch die Einwickler.

b) Die Kinder des Horus sind das, die ihm sein Auge wieder einfangen.

c) Horus spricht Worte zu den Gefolgsleuten des Seth: 'Hebt (*fꜣj*) mir mein Auge in mein Gesicht!'//. . . . . .//das Auftragen (*fꜣt*) des Speisetisches.«

Die Offizianten haben den untergeordneten Administranten, d. h. den Einwicklern (vgl. § 29), den Befehl gegeben, den Tisch zu bringen. Denn dementsprechend wird — nach Art der Kultspielpraxis (§ 19) — formuliert, als ob die Horuskinder die Sethleute, in deren Besitz sich das geraubte Auge befindet, nun gefangen hätten ⟨b⟩ und zwängen, es wiederzubringen, wenn der Tisch (als Auge) herangetragen wird ⟨a⟩[30].

Was der König gleich »Horus« zu den Einwicklern gleich »Sethleuten« sagt ⟨c⟩, drückt im Wortgleichklang (vgl. § 20) sowohl ein »Heben« aus, das auf das erdachte Einsetzen des Auges Bezug nimmt, wie ein »Tragen«, nämlich das des Tisches. Denn »in mein Gesicht« kann auch »in mein Blickfeld« bedeuten, in welches der Gegenstand getragen wird[31].

An dem soweit erläuterten Beispiel vergegenwärtige man sich eingehend die Art der Sprachformung und mache sich die hier zu verfolgende Entstehung einer Mitteilung deutlich: 31

Erstens: die Mitteilung, derzufolge das Auge des Horus eingefangen wird ⟨b⟩, geht auf das Verhältnis von vorgesetzten Offizianten zu den untergeordneten Administranten zurück, zu dem noch die Ächtung der letzteren hinzukommt, weil sie Balsamierer sind (vgl. § 29).

Zweitens: eine andre Mitteilung besagt, daß das Sehorgan in das Gesicht gereicht wird ⟨c⟩, als ob im Anschluß an seine Rückgewinnung eine Wunderheilung geschähe. Und diese Mitteilung geht einmal darauf zurück, daß die Einwickler dem König servieren, zum andren darauf, daß sie für diesen Zweck eine Anrichte in sein Blickfeld tragen und so im Wortgleichklang sowohl vom Servieren wie vom Auge gesprochen werden kann.

Die beiden derart entstandenen Mitteilungen berichten von einem erdachten Geschehen, in dessen Mittelpunkt das Auge des Horus steht. Der Bericht liegt aber noch nicht fest oder das Erdachte ist noch im Werden. Denn diese Mitteilungen gehen sowohl in ihrer sprachlichen Abfassung wie in ihrem inhaltlichen Bestand auf Anlässe zurück, die bereits bestanden, als vom Horusauge noch nicht die Rede war. Um nun festzustellen, was unabhängig von diesen Anlässen über das Auge erdacht worden war, müßte man die beiden Mitteilungen streichen, aber man müßte auch alle andren Mitteilungen der für die Untersuchung herangezogenen Texte streichen. Und andres Textgut ist solange nicht schlüssig, als fraglich bleibt, ob es entwicklungsmäßig dem eben beschriebenen Entstehungsprozeß der verschiedenartigen Kunde vom Horusauge vorangeht. Wenn die verschiedenen Mitteilungen jeweils auf kultisch gegebene Anlässe zurückgehen, so können wir nur nach dem Hauptanlaß fragen, an dem die einzelnen Anlässe teilhaben. Nun liegt jedem Akt der Nachfolge und jeder Anrufung des Osiris im Totenopfer das kultische Vorhaben zu Grunde, ein Verlorengegangenes wiederzugewinnen. Dafür gibt der Hinweis auf das Horusauge, wenn er erfolgt, jeweils ein Sinnbild ab. Denn das Auge gilt immer entsprechend der Kulthandlung als überreicht, und sowie darüber hinaus noch etwas zur Sprache kommt, fiel es dem räuberischen Feind zum Opfer oder wurde es ihm entrissen.

Der Hinweis auf das Horusauge geht also auf dieses Kultvorhaben der beiden Rituale ein, 32
sodaß der Verlust und Wiedergewinn des Auges zu den beiden Marksteinen oder zum Grundthema des Mitgeteilten wird. Die bloße Nennung des Horusauges trägt kraft des Kultvorhabens diese beiden Mitteilungselemente gleichzeitig in sich.

Weiterhin läßt sich zwanglos folgern, daß für die sinnbildliche Verwendung dem Auge

der Gleichniswert des Kostbaren, zum Leben Unerläßlichen, wie das ja einem solchen Körperteil entspricht, entnommen wird. Das würde auch einem Gestirnauge des vermeintlichen Himmelsgottes entsprechen; allerdings fragt es sich, ob dafür Raum in der Formung der Mitteilung bleibt.

33 Mithin sind die verschiedenen erweiterten Mitteilungen, für die die zitierte Szene als Beispiel dient, Variationen des Grundthemas, die auf verschiedenartige Situationen zurückgehen. Im vorliegenden Fall ist nur von der Überwindung des Feindes oder dem Rückgewinn des Auges die Rede, — den Raub muß man sich hinzudenken —, während an andrer Stelle Mitteilungen von der Übeltat des Seth sprechen, und da muß man sich das gute Ende hinzudenken, da das Auge gleichzeitig als überreicht bzw. als wiederhergestellt gilt. Infolgedessen sind diese Angaben über das Auge keine Fragmente, die aneinandergereiht einen zusammenhängenden Bericht über ein erdachtes Geschehen uns überliefern würden, sondern wir finden in ihnen jeweils einen Torso, der in der Vorstellung zu ergänzen ist. Und innerhalb der beiden Marksteine des Grundthemas kommen sie im Anschluß an die einzelne Handlung erst ad hoc und ex tempore zur Entstehung.

34 In dieser Form der jeweiligen Variation nimmt die Mitteilung in der Interpretationsformel ⟨b⟩ eine berichtende, in den Götterreden aber eine schauspielerische Form an. In der berichtenden Form erscheint Horus als eine selbständige Gestalt, während er in der schauspielerischen den König wie ein Spiegelbild begleitet. Doch ganz spiegelgleich sind sie nicht, denn nicht der Nachfolger hat das verloren, dessen Wiedergewinn er spielend darstellt, sondern der Vorgänger. Horus als überindividuelle Gestalt zu bezeichnen (§ 25), erweist sich grade im Zusammenhang mit dem Auge als die entsprechende Definition.

35 Für diese Mitteilung vom Horusauge und deren Verwendung sind nähere Bezeichnungen notwendig, die sowohl der Eigenart des Textes mit seinen heterogenen Bestandteilen gerecht werden wie auch den Charakter der Variationen und die Beständigkeit des Grundthemas berücksichtigen.

36 **Vorstellungsbild vom Auge.** — Wir finden als Inhalt des Grundthemas die Vorstellung von einem Wesen, das seines Auges beraubt wird, es aber dann als weiter verwendbar wiedererhält. Ausgehend von den Voraussetzungen des Bekannten oder Natürlichen, zeichnet sich so in der Vorstellung ein Bild ab. Dieses »Vorstellungsbild« hält sich aber mit dem Rückgewinn des Auges nicht in dem Rahmen des Bekannten oder Natürlichen, sondern leitet in den Glaubensbereich über. Es ist, als ob man ein tieferes Wissen über den Kausalnexus hätte.

Und weiter, dieses Vorstellungsbild, durch die bloße Nennung des Horusauges vor die innere Schau zitiert, stellt nun die beiden Elemente, Verlust und Rückgewinn des Auges, nicht motorisch etwa wie ein Filmstreifen dar, sondern läßt sie statisch wie in einer Zeichnung nebeneinander erscheinen, indem das eine Bildelement zum Schatten des andren wird (vgl. §§ 31 Ende, 32).

37 **Augenfabel.** — Da sind fernerhin die Angaben der Variationen über Begebnisse, die auf Grund des Vorstellungsbildes weiterhin vorstellbar sind, wie z. B. das Einfangen der Augenräuber (§ 30). Dieses erdachte Vorkommnis wird aber nicht in statischer Darstellung angedeutet. Denn was das Vorstellungsbild offenläßt, z. B. die Einzelheiten in der Rückgewinnung des Auges, wird hier im Vorgang als motorische Erscheinung geschildert, sodaß die Darstellung diskursiv wird — wenn auch in Form einer Kurzdarstellung, die kürzer nicht denkbar ist.

Der jeweils entstehende Bericht soll voraussetzungslos als Fabel bezeichnet werden, in dem Sinn, wie dieses Wort mitunter gebraucht wird, um den Mitteilungsinhalt von etwas Erdachtem (z. B. Drama oder Roman) zu bezeichnen.

38 **Mitteilung vom Auge.** — Schließlich sei noch bemerkt, daß sowohl der Verweis auf das Vorstellungsbild (§ 36) wie auch die Augenfabel (§ 37) für uns zunächst eine Mitteilung vom Horusauge bedeuten.

Umschreibung mit der Mitteilung vom Horussauge. — Nun sehen wir die Mitteilung vom Auge (§ 38) in einer Beziehung zu dem realen Teil des Kultes mit seinen Lebewesen, Dingen, Verrichtungen und Verhältnissen (z. B. das Vorgesetztenverhältnis, § 30). Sie tritt mit den erdachten Gestalten des jüngeren Glaubens als Spiegelung dem tatsächlichen und älteren Kultvorgang gegenüber und gibt so eine bildhafte Neudeutung. Für den deutenden Vorgang läßt sich ja auch noch auf die Worte ». . . ist das . . .« der Interpretationsformel hinweisen. Und die verschiedenartigen Gleichsetzungen mit dem Gottesauge kennzeichnen eine Wertbestimmung, die ohnehin zur Glaubensdeutung gehört. — Dieses Verhältnis der erdachten Mitteilung zum Tatsächlichen soll mangels eines geeigneteren Ausdrucks als »Umschreibung« bezeichnet werden. Sie erfolgt in jenen bereits beschriebenen Formen, die noch einmal stichwortartig angeführt werden sollen: ein tatsächlicher kultischer, mit menschlichen Verhältnissen verbundener Vorgang und ein darauf nachträglich abgestimmter religiöser Wortlaut; Kultspielpraxis und Wortgleichklang; dramatisierende Spiegelung vor dem geistigen Auge als konstantes Vorstellungsbild und variable Fabelbildung; Verbindung heterogener Bestandteile; zeitliche Schichtung von Tatsächlichem und von Glaubensinhalten; eine vom Glauben gegebene Deutung und Wertsetzung. 39

Die Aussage über das Auge des Horus. — Im zitierten Beispiel (§ 30) müssen wir zunächst berücksichtigen, daß diese Szene wie jede andre einen Akt in der Nachfolge darstellt, in der ein durch den Tod gestörter Zustand wiederhergestellt wird: Horus erhält in der Gestalt des Nachfolgers sein Sehorgan zurück, das er in der Gestalt des verstorbenen Königs durch einen lebensfeindlichen Eingriff verloren hat. Die lebensfeindliche Macht, durch Seth gespiegelt, wird von den Organen der günstigen Macht, den Horuskindern, nicht nur überwunden, sondern zur Wiederherstellung des alten Zustands gezwungen. 40

Wir haben es hier mit einer Glaubensaussage zu tun. Sie ist der gedankliche Gehalt der Mitteilung, der als das Ergebnis des Umschreibungsvorgangs zu betrachten ist. Die Aussage erstreckt sich sowohl jeweils auf ein Umschriebenes, wie auf das Auge des Horus als den ständig übergeordneten Wertmaßstab. In dieser Form stellt sich uns die »Mitteilung vom Auge des Horus« als eine »Aussage über das Auge des Horus« dar. Die Mitteilung erscheint als das bildhafte Element des gedanklichen Gehaltes, der Aussage, und bildet sich offensichtlich im Dienst der Aussage. Um die Ganzheit der zu untersuchenden Erscheinung zu erkennen, sind wir genötigt, den gedanklichen Gehalt zu erfassen. Das ist möglich, wenn wir das Gespiegelte, d. h. den tatsächlichen Vorgang, und die Spiegelung, d. h. die Glaubensgestalten, in gegenseitiger Erhellung sehen.

4) Die mit dem »Auge des Horus« umschriebenen Gegenstände

Daß im Vermerk des eben zitierten Beispiels der Speisetisch dem Horusauge gegenübergestellt wird (§ 30, ⟨c⟩), ist eine regietechnische Anweisung für die dramatische Spiegelung. Diese ist aber als Ganzes dem Gespiegelten zu vergleichen, ehe solch einem einzelnen Gegenstand ein besondrer Anteil an der Aussage entnommen werden kann. Darum sollen die betreffenden Gegenstände nun im Zusammenhang erörtert werden; diese Erörterung ist auch als Ergänzung zu dem Abschnitt über die Offizianten zu betrachten (§ 23 ff.). 41

Da die umschriebenen Gegenstände dem älteren Kult schon zuvor angehörten, haben sie bereits eine eigne Bedeutungsgeschichte. Was sie von sich aus schon mitbringen, geht aus ihrer eignen Beschaffenheit oder auch aus ihrer kultischen Verwendung innerhalb des älteren Nachfolgerituals hervor. Dieses erklärt sich freilich nicht im Wortlaut, sondern zumeist nur in stummer Manifestation, und entsprechend den Indizien muß auch die Schlußfolgerung allgemein gehalten werden.

a) Königsinsignien

42 Zu den Königsinsignien gehören die Federkrone, die Falkenstandarten, Schmuck und wahrscheinlich auch zwei Keulenszepter (I 195; 192; 180; 185; 129).

Die Zweizahl der Standarten geht auf einen lokalen Kult zurück; Götterpaare, darunter falkengestaltige[32], gibt es ja auch sonst. Daß man im älteren Ritual dieses Insignienpaar auf die beiden Königtümer im Gedanken an die Reichseinigung umgedeutet hätte, ist kaum anzunehmen; denn sie werden von den *sḫnw-ꜣḫ* umschritten, die im Dienst des verstorbenen Königs genannt werden und entsprechend ihrem Titel die Begegnung mit einer Gestalt des Jenseits, dem Ach, erwirken. Offenbar kommt hier vielmehr ein Anliegen zum Ausdruck, das zu der kultischen Berücksichtigung des verstorbenen Königs (§ 24) in Parallele steht. Dieses Offizium untersteht einem hohen Würdenträger, denn dementsprechend erscheint Thoth (§ 27) im jüngeren Wortlaut. Und mit Rücksicht auf die Zweizahl der Insignien wird der Vorgang folgendermaßen gedeutet (I 192): »Thoth ist das, der die beiden Augen des Horus für ihn in Besitz nimmt.« Jetzt mochte man auch an die beiden Königtümer gedacht haben, zumal sie ja den Besitz des Reichsgottes in seiner Ganzheit repräsentieren, aber nicht in dem geschichtlichen Sinn der Eroberung, die zur Reichseinigung führte, sondern im Sinn des Rituals, das Weiterleben des Königtums nach der Zäsur des Todes glaubensmäßig zu bestätigen.

b) Agrarprodukte

43 Zu den Agrarprodukten gehören Getreide, Gebäck sowie Bier und Gewebe.

Die beiden Dreschszenen (I 119; 134) innerhalb eines solchen Rituals weisen darauf hin, daß mit ihnen die Lebensgrundlage gewürdigt und in engen Bezug zum König, dem Rindertreiber (I 134; vgl. § 17), gestellt wird[74]. Im Zusammenhang damit erklären sich die kargen Bissen wie »zwei Darreichungen von einer Körnerfrucht« (I 153) oder die Austeilung der bescheidenen Brothälften an die Fürsten (I 207) als sakrale Handlungen. Das *ḥtp*-Mahl, das hier aus Brot, Kuchen und Bier besteht[33], ist dem Namen nach vorläufig noch rätselhaft. Da der König das Mahl selbst einnimmt, muß hier die Wortverbindung *ḥtp-njswt* »das *ḥtp*-Mahl für den König« als einen Nachfolgeakt bezeichnen (s. u. § 71). Wie man insgesamt erkennt, wird in der Nahrung die lebenspendende Kraft geehrt und in Riten, bei denen ein König den Schweiß des Landarbeiters vergießt, des Werdens einer Feldfrucht gedacht. Wie dieser Gedankengang verlief, läßt sich nur vermuten; jedoch ist er eindeutig Gegenstand von Glaubenskundgaben.

c) Das Rind

44 Eine zerstörte Szene (I 167) legt es nahe, daß Milch, also ein Viehzuchtprodukt, zur Überreichung kommt und als Nahrungsmittel gewürdigt wird.

Ob die Stierschenkel, die dem Toten gegen Ende der Handlungen dargebracht werden (I 227; 230), diesem als Nahrung zukommen sollen, läßt sich ebenso wenig beantworten wie die Frage, ob sie aus der Schlachtung stammen, die ziemlich am Anfang der Vorgänge stattfindet (I 109). Selbst wenn das alles zutreffen sollte, bleibt die Tatsache auffallend, daß die Schlachtung (I 109) lediglich als ein Tötungsritual zu erkennen ist[34]. Und sie wird auch nur in ihrer Gesamtheit als ein Geschehen um das Auge gedeutet.

Nun hat Junker unter bildlichen Darstellungen auf dem Gräberfeld von Gîza solche gefunden, die das Abtrennen der Vorderkeule am lebenden Schlachtrind zeigen[35]. Entsprechend ist für die betreffende Szene der gleiche grausame Vorgang zu folgern, da erst nach der »Auslösung des Schenkels« der Akt der Tötung (*šśr*) erwähnt wird. Obwohl die folgende Szene zerstört ist (I 114), läßt sich erkennen, daß lediglich die Zerlegung des Schlachtrindes den Inhalt des in ihr vollzogenen Ritus ausmacht. Es ist also die Tötung

des Tieres selbst, die mit der Fassung eines uns unbekannten Gedankens verbunden war und nun auch mit der Augenfabel umschrieben wird. Daß die Bedeutung der Tötung nicht bekannt ist[36], sollte kein Grund sein, in ihr lediglich die Vorbereitung zu einem etwaigen Speiseopfer zu sehen.

In dem Opferritual des Totenkultes wird nun vielfach Fleischnahrung dargereicht und diese auch mit dem Horusauge umschrieben. Da aber dort die Speisung mit dem Anliegen der Wiederbelebung des Toten gereicht wird, ist der Gedankengang ein andrer als im Nachfolgefest, das allem Anschein nach die Nahrung mit dem Wachstum des Feldes und dem Gedeihen des Königstums gedanklich verbindet.

d) Rauschtrank

Es wird nur einmal Wein erwähnt, und seine Überreichung bildet auch den Gegenstand 45
einer Szene (I 177). Vom Bier, das mit den Zerealien dargereicht wird, wird er getrennt.

e) Materialien und Gebrauchsgegenstände

Ferner gehören zu dem Umschriebenen die sog. Fayence (Glasfluß mit Verwendung 46
von pulverisiertem Quartz ohne Beimischung von Ton), Weihrauch, Augenschminke (Sonnenschutzmittel), ein Holztrum sowie der daraus hergestellte Tisch, fette sowie ätherische Öle bzw. daraus hergestellte kosmetische Mixturen[37].

Bei diesen Dingen ist der praktische Nutzen offensichtlich, der sowohl der Lebensnotwendigkeit wie den Erfordernissen der angenommenen Zivilisationsform dient. Zu ihnen gehört weiterhin als ein natürlich gegebenes Verhältnis der menschlichen Existenz die Tatsache, daß sie alle mit Ausnahme der fetten Öle aus Gebieten, die vom Niltal mehr oder weniger entfernt sind, für die heimische Zivilisation erst herangeschafft werden mußten.

Neben der Wirkung des sachlichen Wertes spielen auch die unwägbaren Dinge eine Rolle: faszinierende Eigenschaften wie z. B. der verhältnismäßig hohe Lichtbrechungsindex von Öl, der Duft von Salbeien, die durch Mundpastillen gewährte Annehmlichkeit eines reinen Atems oder die Entwicklung der sinnbetäubenden Räucherungswolken verursachen eine Wirkung, die über den Gesichts-, den Geruchs- und den Geschmackssinn in das Bewußtsein wie durch mehrere Pforten eindringt. Doch grade bei der Räucherung macht sich mit den Imponderabilien auch wieder ein zweckdienlicher Umstand bemerkbar; es hat sich nämlich erwiesen, daß Harze als Mittel gegen Insekten und Pilzschwammbildung dienen[38]. Und sich klar zu machen, daß die Räucherung auch wie ein Kammerjägermittel wirkte, ist für unsre Erkenntnis der Realitätsnähe in der Aussage nicht ohne Bedeutung.

Die Verwendung von Natron, Ölen und Harzen kann bei der schlichten Balsamierung auch für sehr frühe, womöglich vorgeschichtliche Zeit angenommen werden, und diese Mittel der Lebenserhaltung, wie sie ja als solche betrachtet wurden, haben dadurch eine gleichnishafte Geltung gewonnen.

f) Schlußfolgerung

Der geschilderte Befund an dem Umschriebenen zeigt ebenfalls für die ältere Kultschicht 47
die Erscheinung, daß eine Realität — hier kennbar, wie auch sonst, an der Dinglichkeit — und geistige Äußerungen — hier nun lediglich kennbar an dem kultischen Vorhaben — nebeneinanderstehen oder auch ursprungsmäßig zusammengehören. Teilweise wird deutlich, wie z. B. bei den Agrarprodukten, daß diese Dinge nicht nebenher verwendet werden, sondern um ihrer selbst willen kultisch in Erscheinung treten, also bewertet werden. Dies mag lediglich ein emotionaler, nur psychologisch zu verstehender Vorgang sein, doch

eine Verbindung mit gedanklich ausgeprägter, glaubensmäßiger Gestaltung kann auch bestanden haben. Letztere ist z. B. bei den Königsinsignien und bei der Ausübung des Tötungsrituals anzunehmen. Der Wein mit seinem geheimnisvollen Entstehungsprozeß veranschaulicht eine außerordentliche Gabe der Natur (§ 63). Die sakrale Verwendung des Öls geht aus der Salbung von Fürsten hervor (§ 86). Und während bei ihm der vielfache Nutzen nebst einer gewissen durch den Glanz verursachten Faszination (§ 86) den Gegenstand zum Medium einer Wertigkeit macht, sind es bei dem Sonnenschutzmittel nicht die pulverisierten Metallverbindungen selbst, die eine Wirkung ausüben, sondern der Eindruck der farbig umränderten Augen führt zu einer sakralen Handlung (§ 60).

Die verschiedenen Dinge bringen teilweise in ihrer natürlichen Beschaffenheit, wie z. B. Nahrungsmittel, und teilweise in ihrer kultischen Verwendung, wie z. B. Königsinsignien oder Balsamierungsmittel eine Veranschaulichung von Werten mit. Im weiteren Vorgang erhalten sie bereits in der älteren Ritenfolge den Sinnbezug auf ein Kultvorhaben, nämlich bei der Nachfolge und beim königlichen Totenopfer die Wiederherstellung des Königtums im Diesseits und Jenseits (§ 72) glaubensmäßig zu bestätigen. So beschaffen, werden sie später zu Objekten der Umschreibung mit dem Horusauge. Dabei bleibt ihre Veranschaulichung noch häufig bestehen, während der Gleichniswert des zurückgewonnenen Auges des Königsgottes neu und zusammengerafft ausdrückt, worum es bei dem Kultvorhaben geht. Auf diese Weise setzt sich auch das Horusauge gewissermaßen als Oberbegriff für die Vielfalt des Veranschaulichten durch.

Dieser ideengeschichtliche Vorgang läßt sich auch mit den politisch-historischen Gegebenheiten in Einklang bringen. Das Ritual setzt sich in der jüngeren Schicht, und vielleicht auch in der älteren aus Glaubensgütern zusammen, die einstmals verschiedenen lokalen Bereichen angehörten und nichts miteinander zu tun hatten. Und es liegt nahe, daß es nach der bewegten Kampfzeit, die zur Reichseinigung führte, noch eines gewissen Zeitabstandes bedurfte, ehe zu Anfang des alten Reichs mit der jüngeren Ritualfassung die geistigen Güter der Bevölkerung einander angeglichen wurden. So wurde mit der Aussage über das Auge des Horus auch eine staatspolitische Aufgabe erfüllt.

5) Zur Formung der Ritualsprache: die Interpretationsformel

48 Innerhalb des Kultspiels nimmt die Interpretationsformel als erzählerisches Element eine von den Götterreden gesonderte Stellung ein. Gelegentlich wird sichtbar, wie ihre sprachliche Fassung auf den Inhalt und sogar auf die Rollenverteilung des Dramas zurückgeht:

a) In einer Szene (I 177) überreichen die Horuskinder Wein, und die Interpretationsformel lautet: »Das ist das Übergeben des Auges des Horus an ihn durch seine Kinder.«

b) Wenn Thoth gemäss der Rollenverteilung »Worte zu Horus spricht« (I 139), dann heißt es: »Thoth ist das, der zu Horus über sein Auge redet.«

c) Ebenfalls wegen der Rollenverteilung redet auch Horus »zu seinen Kindern« (I 171).

d) Und wenn Horus »befiehlt« (I 185) oder

e) »sich an Geb wendet wegen seines Auges« (I 198), so geht der Bericht dieser beiden Zitate auf das »Worte sprechen« innerhalb der Rollenverteilung zurück.

Eine solche Rückführung zeigt, daß die Interpretationsformel hier textgeschichtlich am Ende steht. Nun ist das nicht überall der Fall, und in einer Szene wird z. B. das »Zählen des Auges« genannt, ohne daß die Götterreden davon handeln (I 207). Jene erzählerische Abhängigkeit hat sich also nur nebenher und wohl als sprachformende Hilfe für die Deutung der Kulthandlung ergeben. Und auf diese kommt es an; so sind es in den zitierten Beispielen königliche Gefolgsleute, die überreichen ⟨a⟩ oder sprechen ⟨b—d⟩, und es ist wohl der Erdboden, der die Worte des Königs hören soll ⟨e⟩. Und in der Deutung, die auch in erzählerischer Form einem dramatisierenden Bewußtseinsvorgang entspringt, verwandeln sie sich in die artverwandte Gefolgschaft des Horus, die ihm zu seinem Auge wieder verhilft, da es, wie zu ergänzen ist, dem Feind entrissen wurde ⟨a⟩; dienstbar hört sie die Worte des Herrn ⟨c⟩, empfängt dessen Befehle ⟨d⟩. Wenn Thoth, ihr vornehmster Vertreter, etwas mitzuteilen hat ⟨b⟩, dann bedeuten seine Worte das Ergebnis eines Werkes, in welchem er — im vorliegenden Fall — etwas von Osiris dem Sohn Horus zuführt. Und der Erdgott Geb, der das Ganze trägt, ist derjenige, mit dem der überzeitliche König des Reiches übereinstimmt. Auf diese Weise erfüllt sich auch die erzählerisch geformte Mitteilung als Aussage und erteilt eine Lehre über die Lebensordnung.

B. Zur Aussage über das Auge des Horus

1) Das rote Auge

Anläßlich des Empfangs von verschiedenerlei Karneolschmuck[39] richtet der König als 49
»Horus« folgende drei Reden an »Seth« (I 180):

a) »Ich habe mein Auge genommen, deinen Karneolschmuck« (//das Auge//Karneol//).

b) »Wende dich um, nachdem sie dich grimmig angeblickt haben« (//die beiden Augen// zwei Karneole. . //).

c) »Bring mir mein Auge, das du hast karneolfarben werden lassen (?)[40], das rot wurde in deinem Mund« (//das rote Auge//. . . . . . . //).

Wie dem Inhalt der Szene zu entnehmen ist, legt eine Kultperson in der Rolle des Seth dem König die Schmuckgegenstände an. Zur Zeit der jüngeren Ritualfassung gilt auch die rote Farbe als Kennzeichnung des Seth; und dieser Umstand muß mit als Leitfaden dienen.

In der ersten Rede ⟨a⟩ beachte man das Paradoxe der Aussage: eine Hypostase des dem 50
Horus gehörigen Auges wird als Eigentum des Seth bezeichnet. Damit kann nur ausgedrückt sein, daß der Karneol die Art des Seth manifestiert[41] und gleichzeitig diese Art auch für Horus, also auch für das Königtum, von Wert ist.

Für die zweite Rede ist Folgendes vorauszusetzen: der Einwickler legt dem König ein 51
Paar von Karneolen an, wendet sich um und zieht sich zurück. Die gedankliche Spiegelung verwandelt nun diesen Vorgang in Horus (König), der mit wutroten Augen (die beiden angelegten Karneole) auf den angreifenden Seth (den zum Schmücken herangekommenen Einwickler) so grimmig blickt, daß dieser Feind sich zur Flucht wendet (der Einwickler zieht sich zurück). Dabei ist zu berücksichtigen, daß auch sonst blutunterlaufene, wutgerötete Augen — wie man sie wohl beim Bullen beobachtet hat — eine Kennzeichnung für den flammenden Zorn sind[42]. Weiterhin zeigt die Mitteilung, daß sie nicht nur mit Rücksicht auf die Bewegung des Administranten, die Zweizahl der Karneole und deren Farbe sowie ein wutgerötetes Auge geformt wurde, sondern daß sie sich auch auf die zu gebende Aussage hin gebildet hat: die Zornesgewalt steht im Dienst des Königtums.

In der dritten Rede ⟨c⟩ wird die Entstehung der roten Farbe dem Einwirken des Seth 52
zugeschrieben; die durch sie sichtbar werdende Art oder Kraft stammt von Seth, wird aber dem Horus zuteil. Hier wird in andrer Weise umschrieben, was bereits in der ersten Rede ausgesagt wurde (§ 50), und dabei die Fabel gebildet, daß der kampfwütende Seth das Auge blutig gebissen hat.

53 Diese drei Reden geben folgende Aussage: der flammende Zorn ist in seiner reinen Natur (Seth) zu verfemen, doch im Dienst der übergeordneten Macht (Horus) anzuerkennen. Die Gewalt der Leidenschaft ist zwar furchtbar, doch als notwendiger Bestandteil der Schöpfung zu betrachten.

54 Nach Feststellung des Aussagegehalts läßt sich nun die Umschreibungsweise noch schärfer erfassen und anschließend auf den Begriff Gleichnissetzung abstimmen. Sie gebraucht in der ersten Rede ⟨a⟩ den bloßen Hinweis auf das Vorstellungsbild (§ 36) und läßt in den beiden folgenden ⟨b; c⟩ dagegen Variationen als Augenfabel (§ 37) entstehen. So bringt sie in zweifacher Form die Mitteilung vom Auge (§ 38). Und dabei wirken sowohl die Mitteilung vom Auge wie die Bedeutung des Umschriebenen an der Komposition der Aussage mit, wie das jetzt auszuführen ist.

Die Mitteilung vom Auge verweist in allen drei Reden auf die Kostbarkeit des zum Leben unerläßlichen Auges als Körperteils und zugleich auf die Kostbarkeit des dem Königsgott gehörigen Besitzes, den nun hier im besondren der Karneol als Vergegenständlichung des Königtums darstellen soll. Und die Mitteilung lehrt weiter, daß auch diese besondre Vergegenständlichung einem Wert entspricht, der verlorengegangen ist und wiedergewonnen wurde (vgl. Ende § 31).

Was nun den Beitrag des Umschriebenen betrifft, so gibt die erste Rede zunächst den Hinweis auf das Vorstellungsbild vom Auge, damit die eben beschriebene Lehre erteilend. Danach stellt sie den Hinweis auf den Karneol in Apposition dazu und sagt somit im besondren aus, daß es sich um die sethische Kraft handelt, über die auch Horus verfügt.

Die folgende Rede übersetzt aber die Besonderheit des Karneols, d. h. seine rote Farbe wie deren Bedeutung, in die Vorstellung vom wutroten Auge, sodaß die Besonderheit des Umschriebenen in der Bildhaftigkeit des Auges erscheint. Ähnlich entsteht in der dritten Rede die Fabelvariante von dem im Mund des Seth blutzerfetzten Sehorgan, das in dieser Beschaffenheit durch Horus zurückverlangt wird ⟨c⟩.

Der Beitrag, der in der Aussage von dem Umschriebenen stammt, findet also einmal in dem erdachten einheitlichen Geschehen um das Auge, d. h. in der Augenfabel eine Darstellung. Zum andren, bei dem bloßen Hinweis auf das Vorstellunhsbild (»mein Auge«), wird er durch die Anreihung des Hinweises auf das Umschriebene (»deinen Karneol«) geleistet. Die Augenfabel ist darum als eine mittelbare Gleichnissetzung zu erkennen, und sie kann an die Stelle der unmittelbaren bei einer gleichen Aussage treten (vgl. § 52). — Wenn nun das Wort Auge des Horus als Wechselwort auftritt, wenn z. B. vom Duft des Auges statt vom Duft des Weihrauchs die Rede ist, so ist das grade von hier aus als das unmittelbare Gleichnis zu verstehen, das zwei Gedanken einander anreiht: die Unverlierbarkeit und die beim Weihrauchduft wahrgenommene Substanz göttlichen Lebens (§ 84).

55 Wir sehen, wie das Umschriebene — in diesem Fall der Karneol mit der ihm entnommenen Bedeutung als sethische Kraft — den allgemeinen durch das Vorstellungsbild vom Auge bezeichneten Rahmen der Aussage einfüllt. Es erfolgt demnach primär eine religiöse Begriffsetzung, der das unmittelbare Gleichnis näher steht als das mittelbare. Und das letztere führt also in einer sekundären Form der Begriffsetzung zu einer Fabelbildung, bei der nun auf keinen Fall an die Entnahme aus einer Göttererzählung zu denken ist. Der Karneolschmuck steht mit einem Auge, mit Horus und mit Seth ursprünglich nicht in einem Zusammenhang; der Gegenstand einerseits und die Glaubensgestalten andrerseits sind ja erst nach einer kultgeschichtlichen Angleichung zusammengebracht worden. So konnten sie nur im begriffsetzenden Gleichnis gedanklich aufeinander abgestimmt werden; und so konnte eine bildhafte Einheitlichkeit, wie sie die Fabelbildung bietet, auch nur gelegentlich und sekundär aufkommen.

2) Das grüne (heitere) Auge

Wenn der Überreichung eines roten Schmuckes nun die eines grünen folgt, so scheint die Gleichniskraft, die die Farbe auf die Sinne ausübt, wirksam zu sein. Daß sie überhaupt wirksam war, zeigen beispielhaft einige Textstellen der Spruchsammlung, die die grüne Farbe in Verbindung mit sprießendem Wachstum nennen. Und jeder, der in südlichen Ländern den Unterschied zwischen dem von der Hitze ausgedörrten Boden und einem solchen, der von Pflanzenwuchs bestanden ist, kennen gelernt hat, wird verstehen, wenn das ägyptische Wort für »grün« (*wꜣḏ*) ebenfalls die Bedeutung »frisch« und »gedeihend« enthält. In den folgenden Zitaten wird mitunter das Wort *wꜣḏ* unübersetzt gelassen, um diese Mehrdeutigkeit aufrechtzuerhalten. 56

a) Aus Spruch 403 (II 699ff):

»O du, dessen *ʿꜣb*-Baum grünt (*wꜣḏ*), der über seinem Gefilde ist!
O du . . ., der über seiner Sykomore ist!
O du mit den grünenden (*ṯḥn*) Landen, der über seinem *ỉmꜣ*-Baume ist!
O Herr der grünen Gefilde . . .! (II 699a—700a).
O jene Stiere des Atum, laßt den NN *wꜣḏ* sein .« (II 701).

b) Aus Spruch 317 (II 508b ff): Unas kommt »zu der Stätte der Befriedigung, mit grünen Gefilden . . . Unas macht grün das Kraut . . ., Unas bringt das Grün (*ṯḥnt*) dem großen Auge, das inmitten des Gefildes wohnt.« — Auf Grund des Zusammenhanges nimmt Sethe wohl mit Recht an, daß es sich bei dem Auge um eine weidende Kuh handelt[43]. Wie vorher ⟨a⟩ wird auch hier zur Bezeichnung von »grün« noch das Wort für Fayence (*ṯḥnt*), den grünen Glasfluß mit seinem scheinenden Glanz, gebraucht.

c) Spruch 352 (II 569):
»Schwanger geworden ist ein Geierweibchen mit Pepi (II.) am Abend an deinem Horn, o Kuh, dein 𓆱 (*wꜣḏ*), Der-mit-dem-Grün-der-Türkissterne, dein 𓆱, (denn) *wꜣḏ* ist Pepi (II.), (wie) *wꜣḏ* ist der lebende Pflanzenwuchs. Pepi ist *wꜣḏ* . . .« — Der Tote wird gleichnishaft im Westen, da der Text das Horn der Himmelskuh nennt, von einer himmlischen Göttin geschlechtlich zur Wiedergeburt empfangen und dabei mit 𓆱 (*wꜣḏ*) gleichgestellt. Dieses übersetzt Sethe[44] mit »Papyrosproß« und ein solcher liegt der Vorstellung wohl auch ursprünglich zu Grunde.

d) Spruch 350 (II 567):
O die da groß ausschreitet, wenn sie den Smaragd (?) . . . und die Türkisen (als) Sterne aussät. Du bist *wꜣḏ* (und so ist auch) NN *wꜣḏ*, wie der lebende Pflanzenwuchs *wꜣḏ* ist.« — Die Bestimmung der Mineralien oder Gesteine mag fraglich sein; sicher ist, daß es sich um solche grüner Farbe handelt, die wert gehalten wurden.

e) In Spruch 473 (II 936b, c) werden das Binsengefilde, ein an Wachstum reicher himmlischer Jenseitsort, und das Türkisgefilde in Parallele gesetzt; dort soll der Tote weiden lassen.

f) Am Schluß des Spruchs 301 (II 457b, c) wird ein den Toten empfangendes Wesen — oder doch vielleicht dieser selbst — angesprochen mit den Worten: »Du bist mächtig (*bꜣ*), du bist wirksam (*špd*) geworden (als) Horus, der Herr des Grünsteins (*wꜣḏ*) . . ., (als) die beiden *wꜣḏ*-seienden Horusgötter (oder Falken).« — Die so mit *wꜣḏ* gekennzeichneten Gestalten gelten als Besitzer von Lebenskraft.

In den zitierten Texten finden wir eine Veranschaulichung dessen, was als Befund der Vokabel *wꜣḏ* bereits vorliegt, nämlich die Verbindung von »grün«, »gedeihend« und »frisch«. Dabei zeigt sich der gleichnissetzende Hinweis auf Pflanzenwuchs, Sterne und Grünstein,

mit dem ein Querschnitt der Bewertung durch die Erscheinungen der Welt gelegt wird, und zeigt sich die Prägnanz der Farbbezeichnung. Diese bezeichnet dann nicht nur einen dinglichen Tatbestand, sondern dient der geistigen Äußerung; sie dient der Entäußerung dessen, was durch die Erscheinung des Pflanzenwuchses und der Sterne an Einsichten gewonnen wurde.

So werden die Sterne in der Vorstellung von einer himmlischen Göttin gesät ⟨d⟩, denn sie leuchten aus dem Dunkel des Himmels in grünlichem Licht hervor, wie die jungen Pflanzen aus dem Schoß der Erde hervorbrechen. In den Geschöpfen des Himmels wie der Erde birgt sich gleicherweise die »gedeihende«, »frische« Kraft des Lebens, wahrnehmbar an der Farbe des sprießenden Wachstums, die den Türkis, den Malachit, den Smaragd oder vielleicht auch einen gewöhnlichen Grünstein zum kostbaren Gefäß des Geglaubten macht.

57 Wenn nun eine der vielen Horusgestalten als »Herr des Grünsteins« genannt wird ⟨f⟩, dann braucht es sich nicht um den Königsgott zu handeln. Und wenn die jetzt zu zitierende Szene des Nachfolgerituals grünen Königsschmuck zu ihrem Inventar zählt, so liegt eine kultgeschichtlich zu trennende Erscheinung vor. Doch zeigen die zitierten Texte eindrucksvoll einen elementaren Bewußtseinsvorgang. Sie zeigen ferner, wie er zu Ausprägungen des Glaubens führt, wenn von einem Herrn des grünen Gefildes ⟨a⟩, von einer himmlischen Flora ⟨d⟩ die Rede ist oder wenn grünfarbener Stein zum Sinnbild wird und einen göttlichen Herrn erhält ⟨f⟩. Hier haben wir ein Zeugnis von beispielhaftem Wert, auch wenn wir den Glauben nicht mehr ermitteln können, der beim älteren Ritual zur Überreichung der Fayence in der folgenden Szene gehörte (I 185):

a) »Es geschah, daß ein *šꜣb(t)w*-Schmuck aus Grünfayence (*ṯḥnt*) herbeigebracht wurde.

b) Horus ist das, der seinen Kindern befiehlt, ihm sein heiteres (*ṯḥnt*[45]) Auge aus jedwelchem Ort zu bringen.

c) Horus spricht Worte zu den Horuskindern: 'Bring mir mein Auge, meinen grünen Fayenceschmuck (*ṯḥnt*) . . .!'//das Auge//grüner Fayenceschmuck (*ṯḥnt*)//

d) Horus spricht Worte zu den Horuskindern und Sethleuten: 'Ich nehme mir[46] mein Auge, das meinem Gesicht Heiterkeit verleiht (*ṯḥnt*)!'//das Auge//grüner Fayenceschmuck (*ṯḥnt*)//

e) Horus spricht Worte zu den Horuskindern und Sethleuten: 'Das (scil. Auge), dem er (scil. Seth) nachgetrachtet hat (*sꜣbt*)!'//das Auge//das Paviankapellchen (*šbt*, ein Fayenceschmuck besonderer Form)//

f) [Vermerk zu d) und e):] Gebiet der Libyer (*ṯḥnw*).«

In der tatsächlichen Handlung, wie sie von der älteren Zeit überkommen ist, überreicht man verschiedenerlei Schmuck aus grüner Fayence. Für einen solchen verwendet der Kultbericht ⟨a⟩ auch ein Wort, *šꜣb(t)w*, das zwar unbekannt ist, doch mag im Hinblick auf die zitierten Pyramidentexte erwähnt werden, daß sich eine Pflanzenbezeichnung gleichen Wortstammes findet[47].

Das verbrecherische Verhalten des Seth wird mit einem Wort (*sꜣb*) ausgedrückt, welches im Anschluß an den Namen des überreichten Gegenstandes gewählt wurde ⟨e⟩. Dieser Anschluß bedeutet einen gewissen Zwang, wie er etwa auch in der Reimdichtung unserer Zeit vorliegt. Dem Zwang steht das Anliegen der Mitteilung gegenüber, und da gilt es die richtige Mitte in der Schlußfolgerung zu finden. Nun ist die Grundbedeutung des in Frage stehenden Wortes (*sꜣb*) nur aus der Hieroglyphe zu erschließen als »sich wie ein Schakal verhalten«. Sollte man daraufhin mit Sethe annehmen, daß hier die Vorstellung von einem Aufpirschen besteht? Das würde ein zu erjagendes Wild als Hypostase für das Auge voraussetzen, die weder für diese Zeit sonst bezeugt, noch aus dem Zusammenhang zu erschließen ist. Wir kennen aber die Praxis der Aussage, den Seth als Räuber des Auges zu nennen. Deshalb ist es angemessen, hier eine übertragene Bedeutung, »trachten nach«, anzuneh-

men. — Mit dieser Ausführung sollte exemplifiziert werden, wie mit Hilfe, aber auch unter dem Zwang des Wortgleichklangs die Variierung des einen der beiden Grundthemen, der Verlust — bzw. die Gefährdung — des Auges, vor sich geht. Man kann hier also kein »Mythenfragment« (vgl. § 33) sammeln!

Das Wort für grüne Fayence, *ṯḥnt*, bedeutet zugleich — als feminines Partizip — »glänzend«, »strahlend«, »heiter«, »froh« sowie »erheiternd« und wird nebenher auch für »grün« gebraucht[48]. Es handelt sich also um Bezeichnungen, die mit der Erscheinung des grünen Glassflusses zusammenhängen.

Auch hier findet sich wie in der vorhergehenden Szene der bloße Hinweis auf das Vorstellungsbild vom Auge, dem ein weiterer auf das Umschriebene, den grünen Fayenceschmuck, angereiht wird ⟨c⟩. Im Unterschied zu dem Karneol (§ 50) wird also auch das Umschriebene als Eigentum des Horus ausdrücklich bezeichnet, und somit gilt hier die friedvolle Heiterkeit als die dem Horus gemäße Art.

Es wurde bereits ausgeführt, wie bei der Verwendung des Gleichklanges ein Wort aus- 58
gesprochen wird, dabei aber seine verschiedenen Bedeutungen gleichzeitig Geltung haben (§ 20). Bei dieser Ausdrucksart weist grade ein Sehorgan besondre Eignung in der Gleichnissetzung auf, wie sich dieser Szene beispielhaft entnehmen läßt. Man vergleiche nämlich den Kultbericht ⟨a⟩ mit der Interpretationsformel ⟨b⟩; und man vergleiche den letzten szenischen Vermerk der zweiten Rede ⟨d⟩ mit der Rede selbst. Dann vergegenwärtige man sich, wie einerseits mit dem Wort *ṯḥnt* die grüne Fayence bezeichnet wird, wie also auf deren Dinglichkeit, auf die grüne Farbe und den glasigen Glanz, die Aufmerksamkeit gelenkt wird, zumal ja die Gegenstände sichtbar vorhanden sind. Und man vergegenwärtige sich ferner, wie andrerseits in der geistigen Spiegelung das gleiche Wort den Glanz oder das Strahlen eines heitren Auges für die Vorstellung lebendig werden läßt. Dabei ist nun zu berücksichtigen, daß das Auge in seiner natürlichen Erscheinung als der Spiegel des Gemüts wirkt, wie das schon bei der Erwähnung der grimmig blickenden Augen in der vorhergehenden Szene hervortrat (§ 51). Das Auge ist es, welches Gewalt und Huld, Kraft und Lieblichkeit oder Dynamis und Charisma von Mensch zu Mensch offenbart. Darum ist auch der Hinweis auf das Auge geeignet, diese Eigenschaften in ihrem Selbstsein darzustellen.

Es soll jetzt versucht werden, die Aussage zu verstehen. Wir beobachten, wie dem Herr- 59
scher ein durch Gleichnissetzung wertbezogener Schmuck gebracht wird ⟨a⟩, wie die Darsteller der Horuskinder ⟨b—e⟩ und auch die der Sethleute ⟨d; e⟩ bei der Überreichung mitwirken. In der dramatisierten Deutung werden diese Kultpersonen zu Horus sowie den gefolgschaftstreuen Horuskindern und den gebändigten Sethleuten, an die der Gott seine Worte richtet. Als reale Situation ist aber mit der Fayence noch die Herkunft aus Libyen verbunden, das als entlegenes Gebiet nun den Ausgangspunkt zu einer allgemeinen Aussage über den Import (vgl. § 46) abgibt: ». . . ihm sein . . . Auge aus jedwelchem Ort zu bringen« ⟨b⟩. Die Fabel läßt dabei in ihrem eignen Rahmen das Auge aus jenem Ort zurückgeholt werden, in den es infolge des immer wieder anders vorstellbaren Schicksalschlages geraten war. Es liegt wohl das naive, doch auch uns nicht fremde Bewußtsein vor, im Mittelpunkt der Welt zu stehen, wenn so der Import als das geraubte Auge des Königsgottes bezeichnet wird, d. h. als der vorenthaltene Besitz des Herrn von Ägypten. Er muß den fernen Gebieten schändlicherweise erst das noch entreißen, was doch als sein Eigentum zu betrachten ist. Deshalb gehört wohl auch der Libyen nennende Ortsvermerk ⟨f⟩ zu jenen Horusworten, die gleichfalls den Sethleuten gelten ⟨d; e⟩, weil wie anzunehmen ist, sie als Repräsentanten eines der Residenz fernen Gebietes erscheinen.

Mit diesem Auge wird also eine Aussage über Kostbarkeiten gegeben, die durch die Kraft des Staatswesens aus der Ferne geholt werden. Die heimische Zivilisation, wie sie sich auch im kultischen Gepränge des Königtums zeigt, gewinnt in ihnen den heitren Glanz: Horus gewinnt in ihnen »sein Heiterkeit verleihendes Auge« ⟨d⟩.

3) Das Einfügen des heilen Auges

60 In einer Szene wird vor dem König Weihrauch verbrannt, »der Hüter der großen Feder« legt ihm Schmuck an (*ḫˁw*, hier wohl kaum die Doppelkrone); dabei schminkt ein Offiziant, wohl der Ritualleiter (vgl. Bild), die Augenränder des Königs und spricht dabei als »Thoth« folgende Sätze zu ihm, dem »Horus« (I 203):

»Empfange dir dein heiles (*wḏꜣt*) Auge an dein Gesicht« (//Auge//grüne Schminke (*wꜣḏw*)//).
»Füge (*śḏmj*) es deinem Gesicht ein«(//Auge//schwarze Schminke (*msdmt*)//).

Es wird der sakral gewordene Brauch des Augenschminkens vollzogen, der ursprünglich als profane Handhabung dem Schutz gegen das Sonnenlicht dient. Und mit dem Wortgleichklang wird die Fabelvariante von dem Auge, das »(wieder) heil« ist oder »(wieder) eingefügt« wird, geschaffen. Betrachtet man die beiden Bestandteile, das Gespiegelte und die Spiegelung, im Rahmen des Kultvorhabens, so erklären sie sich in gegenseitiger Erhellung: das ältere Kultspiel stellt dar, wie erloschene Augen wieder zum Leben erweckt werden und ein ewiges Antlitz dem Thronfolger aufgeprägt wird. Die umschminkten Augen, in der jüngeren Fassung jeweils als das aus den Fährnissen gesund zurückgewonnene Auge des Horus bezeichnet, weisen auf das Schicksal des Trägers der Ordnung, mithin auf diese selbst. Ihre Gefährdung machte man sich beim Tod des Vorgängers bewußt und feierte ihre Erhaltung.

4) Das Zählen des Auges

61 Die zu behandelnde Szene muß zunächst im Zusammenhang einer Reihe von Kulthandlungen, wie sie der alte Ritus vorschreibt, gesehen werden. Diese Folge nämlich würdigt sowohl die gebietsmäßige Ausdehnung der Herrschaft wie deren personale Vielfalt in den Trägern der königlichen Teilgewalt, den Fürsten.

Am Anfang dieser Serie von Handlungen (I 201) wird »ein *wdn* aus den beiden Gauen gebracht«, über dessen unklare Bedeutung soviel geschlossen werden kann, daß es mit einem Ritus beim Antritt der Gebietsherrschaft verbunden ist[49]. Daraufhin werden die Fürsten der beiden Ägypten herbeigerufen (I 201), in der folgenden Szene (I 203) wird das bereits behandelte Augenschminken (§ 60) an der Person des Königs vorgenommen, diese mit den anderen Handlungen gewissermaßen geweiht, und nun findet die zu erörternde Handlung statt (I 207):

a) »Es geschah, daß Brothälften gegeben wurden den Großen von Ober- und den Großen von Unterägypten.

b) Horus ist das, der sein Auge zählt und die Köpfe ihnen (scil. den Göttern) gibt.

c) Horus spricht Worte zu Thoth: 'Gib ihnen ihre Köpfe (wieder)!'//Götterköpfe (wieder)-geben//den Großen von Ober- und Unterägypten Brothälften geben//

d) Thoth spricht Worte zu den Kindern des Horus und den Sethleuten: '[Gnädig (*ḥtp*) ist] euch Geb und er gibt euch eure Köpfe (wieder).'//Götterköpfe (wieder)geben//das *ḥtp*-Mahl des Königs ausgeteilt//«

Nach dem realen Teil der Handlung dürfte für den in älterer Zeit mitgegebenen Sinn zu schließen sein, daß die in der Nahrung enthaltene Kraft als zum Bestand des Königstums gehörig bewertet wird (vgl. § 43) und als solche auch eine königliche Gabe für die huldigenden (vgl. Bild) Fürsten darstellt. Auch ihnen wird das »*ḥtp*-Mahl des Königs« gereicht ⟨d⟩, das dieser selbst in einem andren Akt (I 190) der Nachfolge zu sich nimmt, sodaß sie als Untergeordnete von der gleichen Kraft empfangen (zur Übers. vgl. § 71).

Damit bestätigt er sie, nachdem sie ihm, wie das Bild (Nr. 19) zeigt, gehuldigt haben. Die Interpretationsformel verwendet für die zwei Phasen des Vorgangs, Huldigung und Bestätigung, je eine Umschreibung ⟨b⟩. Somit beobachten wir, daß zwei verschiedenartige Mitteilungen der Differenzierung einer einheitlichen Aussage dienen. Für die zunächst gegebene, die ein »Zählen des Auges« erwähnt, wird man daran denken, daß »zählen« auch die Aneignung eines aus mehreren Teilen bestehenden Besitzes bedeutet; denn als ein solcher Besitz ist ja doch die Summe der Fürstengewalt für den König zu betrachten. Mithin wird ausgesagt: die königliche Gewalt, ein durch die Gefährdung des Todes hindurchgeretteter Wert, setzt sich aus der Summe der fürstlichen Gewalten zusammen und wird ihrem göttlichen Besitzer (in Gestalt des Nachfolgers) wieder übereignet. Das Auge erscheint hier als ein Wechselwort für die Gesamtheit der organisatorisch gegliederten Herrschergewalt, indem durch die Verwendung des unmittelbaren Gleichnisses dieser Begriff von der Funktion der Fürsten abstrahiert wird. Und an eine Form der Augenfabel ist genau so wenig zu denken wie etwa, wenn vom Duft des Horusauges die Rede ist.

Die zweite Umschreibung, derzufolge die Götter ihre Köpfe erhalten ⟨b⟩, findet sich 62
ebenfalls in der dramatischen Form der Götterreden. Und auch den Vermerken ist zu entnehmen, wie die wiederbelebten Götter als Spiegelbilder der Nahrung empfangenden Fürsten erscheinen. Diese Wiederbelebung wird auf Befehl des Horus ⟨c⟩ und mit Hilfe des Erdgottes Geb ⟨d⟩ durchgeführt. Nun wird an andrer Stelle (I 147) »der Ortsgott« genannt und als »Gott mit wiedergegebenem Kopf« beschrieben; so repräsentieren die Fürsten ihren jeweiligen Ortsgott wie der König den Reichsgott Horus. Wenn Horus — als »Osiris« differenziert — im Vorgänger zu Fall kommt, dann ist es nur wie ein Vernunftschluß, daß man die Ortsgötter in Gedanken sterben läßt. Und es ist weiterhin ein folgerichtiger gleichnishafter Ausdruck, wenn die Götter ihr Leben wiedererhalten, wie auch Horus in Gestalt des Nachfolgers sein Auge wiedergewinnt. Die Aussage wird also dahingehend ergänzt, daß das Leben der Fürsten als Repräsentanten einer überzeitlichen Ordnung von dem des Königs abhängig ist.

Nun werden die Fürsten der beiden Reichshälften an andrer Stelle als »Horuskinder« und »Sethleute« gegenübergestellt (I 201), und sie treten auch hier in denselben Rollen auf. Dabei ist jedoch deutlich, wie die Gleichsetzung mit den Ortsgöttern dem vorangegangen ist. Wenn aber bei der bloßen Nennung der beiden Götterparteien schon an einen stattgefundenen Streit zu denken wäre[50], dann würde eine solche angedeutete Göttererzählung als mittelbare Gleichnissetzung gegenüber der ursprünglichen zu betrachten sein.

5) Die Metamorphose des Auges

Bei der Weingabe (I 177) sagen die Horuskinder zu Horus: »Empfange in dein Gesicht 63
dein Auge, das von Wein quillt (o. ä.) durch sie (scil. Sethleute).« Die Nennung der Sethleute ist ja wohl nur als eine Multiplikation des Seth aufzufassen, der das Auge mißhandelt. Hier wird eine Augenfabel geformt, für die noch eine Anrufung der Opfertexte heranzuziehen ist (II 92c): »Osiris NN, nimm dir das Auge des Horus, welches sie (scil. die Sethleute) ausgespieen haben; verhüte, daß er (scil. Seth) es verschlucke!« In derartiger Aussage wird der Keltervorgang dramatisiert, denn bei der Gärung hat der Wein seine rote (sethische) Farbe[51] und die Rauschwirkung angenommen, in welcher die zwar geschätzte, aber unheimliche Lebensgewalt spürbar wurde. Und sie war dementsprechend der Einwirkung des Seth zuzuweisen.

Was nun den mitgegebenen Sinn betrifft, so ist im Zusammenhang mit der Weingabe auf die Einwickler (§ 29), auf den Karneol (§ 52f) und vorgreifend auf das Mundöffnungsgerät (§ 80) hinzuweisen, mit denen sich eine Anschauung verbindet, derzufolge die feindliche Kraft des Lebens der günstigen Macht wie in einer Metamorphose schöpferisch dienen

muß. Diesem Gedankengang zufolge werden Horus und Seth in einem polaren Antagonismus — im Unterschied zu der Antinomie eines Gott- und Satanglaubens — gegenübergestellt. Und darüber erteilt auch die Aussage über das von Seth mißhandelte Auge eine Lehre.

C. Zur Geschichte des Vorstellungsbildes vom Auge des Horus

64 Das, was uns in der Wortverbindung »Auge des Horus« innerhalb der beiden Rituale entgegentritt, läßt sich nur als ein Vorstellungsbild verstehen, dessen Mitteilungsgut von dem Verlust und Wiedergewinn des Horusauges auf das Kultvorhaben paßt und folglich dafür als Gleichnis dient. In dieser gleichnishaften Verwendung wird das bildhafte Element, das in der Nennung eines Auges liegt, in einen Entwicklungsprozeß hineingezogen, den wir als Umschreibung gekennzeichnet haben (§ 39) und der seinen Ursprungsbereich in den beiden Ritualen hat. Diesen Sachverhalt gilt es zu berücksichtigen, wenn es darum geht, den Ursprung jenes bildhaften Elementes zu ermitteln.

1) Das Falkenauge

65 Angesichts des Umstandes, daß das Falkenauge sehr eindrucksvoll ist und daß Horus, der in unsren Texten zwar vorwiegend anthropomorph gedacht ist, die Falkengestalt aufweist, läge es nahe, in den Äußerungen über das Falkenauge einen Anhalt für die Vorgeschichte des Vorstellungsbildes zu sehen. Die Seltenheit dieser Äußerungen könnte als ein Zeichen für die zeitlich weit zurückliegende Entstehung dieser Vorstellungsform zu betrachten sein. Und es ließe sich denken, daß das eindrucksvolle Sehorgan des Falken zum Sinnbild für die erspähte Beute wurde und damit auch für die Eroberungsziele seines Wesenspartners, des Königs.

Für die Pyramidentexte hat schon Schott darauf hingewiesen[52], daß es sich um das Auge eines falkengestaltigen Horus handeln muß, wenn ein tierischer Gegner genannt wird (II 418a; 594a). Dem ist noch ein Beispiel zuzufügen, das den Eindruck wiedergibt, den man vom Falkenauge hatte (1959 a): »Pepi (II.) ist ein schreiender Falke mit rundem Auge, Horus, der in der Dat wohnt.«

Eine Bezugnahme auf das Falkenauge findet sich auch im Nachfolgetext, und zwar in der Interpretationsformel, die zu der Szene mit der Stierschlachtung gehört (I 109): »Horus ist das, der ärgerlich ist und sein Auge nimmt als Der-mit-der-grossen-Brust-Falke von Thoth, . . . ausgelöst alle Schlachtrinder.« Hier mochte nun die blutdampfende Szene das Bild von dem kampfwütenden Falken heraufbeschworen haben. Wenn auch auf diese Weise ein Falkenauge zum Sinnbild für ein Beuteobjekt wird, so ist das nur als eine der Folgeerscheinungen der Umschreibung, nicht aber als deren Ursache zu erkennen.

Ob nun diese Bezugnahmen auf die Falkennatur einer gelegentlichen zeitgenössischen Naturbeobachtung entstammen oder doch eine alte, nicht mehr lebendige Vorstellung bezeugen, läßt sich nicht ermitteln.

2) Der Augengott

66 In den Ritualtexten wird auch vereinzelt auf *(M)ḫntj-(n)-irtj*, den Gott von Letopolis Bezug genommen. Hinsichtlich dieses Gottes wird die Ansicht vorgetragen (vgl. § 5), daß er eine frühe Erscheinungsform des weit später bezeugten Weltengottes sei, der Sonne und Mond als Augen hat. Und es wird weiterhin die Schlußfolgerung gezogen, daß er selbst

das Zeugnis für eine seit Vorzeiten bestehende Vorstellung von einem solchen — und zwar anthropomorphen — Augengott abgebe. Für dieses Zeugnis wird nun auch die Erwähnung des Horusauges herangezogen und dabei als gegeben vorausgesetzt, daß sie auf diesen Gott zurückgehe. Horus, der Königsgott, der ja doch der Besitzer des Auges ist, wird deshalb — um es kurz zu sagen — als ein ideengenealogischer Vetter dieses Gottes von Letopolis betrachtet. Er müßte also in seiner Eigenschaft als Besitzer des Auges auch die Eigenschaft des vorauszusetzenden himmlischen Gottes mit seinen beiden kosmischen Augen übernommen haben. Einen Hinweis dafür bieten scheinbar jene Textstellen, für die man eine verborgene Anspielung auf kosmische Vorgänge vermutet.

Doch mußten wir auch diese als Folgeerscheinung des Umschreibungsprozesses erkennen, sodaß bei ihnen zunächst kein Raum für die Annahme astraler Bezugnahmen bleibt. Denn daß man z. B. beim »Zählen des Auges« (§ 61) an die Summe der Fürstengewalt gedacht hat, ergibt sich aus dem besondren Umschreibungsvorgang, der in unmittelbarer Gleichnissetzung »Horusauge« als Wechselwort verwendet. Woraus würde sich aber die weitere gedankliche Abstimmung auf die Mondphasen ergeben? Oder daß man beim ausgespieenen Auge (§ 63) an die Kelterung, beim blutiggebissenen Auge (§ 49, ⟨c⟩) an den Karneolschmuck gedacht hat, ist ebenso offensichtlich, wie es sich unter Einschluß der verwandten Vorstellungsformen entnehmen läßt, daß hier eine Aussage über die Metamorphose gegeben wird (§ 63). Darüber hinaus läßt sich aber nichts nun auch noch für ein astrales Motiv entnehmen.

Daß ein Auge nach seinem Verlust weiterhin verwendbar zu seinem Besitzer zurückkommt, diese Abweichung vom Naturgegebenen, geht gedanklich auf den Glauben an die Unverlierbarkeit der im König und im Königtum enthaltenen Lebenskraft zurück. Bedarf es dazu notwendigerweise der Veranschaulichung mit einem schwindenden und wiederkehrenden göttlichen Gestirnauge? Der Unterschied zwischen den hellen Augen eines Lebenden und den erloschenen eines Toten kann auch die notwendige Veranschaulichung bieten (§ 81). Auf diese Weise läßt sich nichts feststellen.

Die astral-verdächtigen Äußerungen enthalten also für sich allein keine Beweiskraft; es müßten noch andre Hinweise dafür vorliegen, daß astrale Vorgänge zu dem Anschauungsbereich der beiden Rituale gehören.

Da käme als einziger noch *(M)ḫntj-(n)-irtj*, der Gott von Letopolis, in Frage, denn für ihn finden sich in den Ritualen folgende Hinweise:

a) Nach dem jüngeren Wortlaut einer Szene (I 162) erhält ein Gott die »beiden neuen (oder: sehenden) Augen«. Er soll sie in seine Stirn (*m ḫnt*) nehmen, damit er mit ihnen sehe. Ihm entspricht als einzigem im älteren Kult ebenfalls ein Gott (vgl. Bild mit archaischem Falkenbildnis als Beischrift), der Brot und Bier, die beiden Gegenstücke zu den Augen, empfangen soll. Ob dieser als blind oder gesichtslos dargestellt ist, läßt sich bei dem Erhaltungszustand nicht mit Sicherheit sagen.

b) Ein Spruch der Opfertexte, die das königliche Totenopfer enthalten, lautet (II 33): »Nimm die beiden Augen, das dunkle (*kmt*) und das helle (*ḥdt*), an deine Stirn (*mḫnt*), damit sie dein Gesicht erhellen.« In dem Vermerk wird ein weißer (*ḥd*) und ein schwarzer (*km*) Krug mit Wein als die jeweilige reale Entsprechung genannt. Nun fügt die Variante (bei N.) als weiteren — und zwar deutenden — Vermerk hinter den weißen Krug »westliches (auch: rechtes) Auge« und hinter den schwarzen Krug »östliches (auch: linkes) Auge« hinzu.

Die Verwendung des Wortes für Stirn, *ḫnt*, *mḫnt*, die im Zusammenhang mit dem Auge sonst *ḥꜣt* heißt, macht wahrscheinlich, daß es sich um den Gott *(M)ḫntj-(n)-irtj* in den beiden angeführten Texten ⟨a; b⟩ handelt.

Bei dem Opferspruch ⟨b⟩ wäre unter Berücksichtigung der szenischen Vermerke als einleuchtend zu folgern, daß hier die Aussage durch eine abendliche Konstellation von

Sonne und Mond ausgelöst wurde. Bei ihr nämlich würde die Sonne im »Westen« als das »helle« Auge, das den Tag bringt, und der Mond im »Osten« als das »dunkle« Auge, das die Nacht bringt, zu verstehen sein. Das mag möglich sein; man würde aber zumindest in der Spruchsammlung einen klaren Beleg als Bestätigung dafür erwarten. Und was sich dort holen läßt, ist noch weniger überzeugend als dieser Opferspruch. Dagegen gibt es die in der Spruchsammlung belegte Vorstellung von einer dem Tag angehörigen und einer nächtlichen Erscheinungsform der Sonne, nämlich der Tag- und der Nachtbarke. Letztere wird auch als die Göttin Nephthys erklärt, und von ihr ist in einem Zusammenhang die Rede, demzufolge sie sich im Osten befindet (II 150, 151), wie das grade von dem dunklen Auge des Opferspruchs gesagt wird ⟨b⟩. So wäre zumindest ebenso denkbar, daß mit dem dunklen Auge auf eine vermeinte Nordbahn der Nachtsonne mit Endstation im Osten und mit dem hellen Auge auf die Südbahn der Tagessonne mit Endstation im Westen hingewiesen wird. Auf diese Weise würde dann auf Nord- und Südägypten, die beiden Königtümer, gedeutet werden. Und da würde ja das Wort »Auge« umschreibend, wie auch sonst, in Anwendung kommen![53] So verstanden, würde nicht auf ein der Natur entnommenes einheitliches Vorstellungsbild, den vermeintlichen Augengott, zurückgegriffen worden sein, sondern der sonst gut bezeugte Umschreibungsvorgang würde auch unter andrem auf den astralen Bereich übergegriffen haben.

Ein weiterer Opferspruch dürfte auf denselben Gott Bezug nehmen (II 103a): »Nimm die beiden Augen dieses Großen (*wr*), o Pepi (II.) (//*wr*-Brot//).« Das Epitheton »groß«, durch die Gabe ausgelöst, kann auf verschiedene Götter Anwendung finden. Jedoch läßt eine Angabe der Spruchsammlung (1723a, b) grade den »Gebieter von Letopolis«, dem Kultort des betreffenden Gottes, ein *wr*-Brot empfangen[54].

Der Gott tritt also nur dreimal auf; in diesen Fällen ist aber jedesmal von der Zweizahl die Rede, die bei Horus nur gelegentlich, nicht in der Regel erwähnt wird. Er steht abseits vom Osirisglauben, und in den Opfertexten zeigt sich in Verbindung mit ihm ein besondrer Sprachgebrauch. Außerdem hat er als einziger im alten Kultbestand einen Gott als Entsprechung, der möglicherweise als blind oder gesichtslos dargestellt ist. Junkers Übersetzung seines Namens »Der, der in seiner Stirn die beiden Augen hat« bzw. »... nicht hat,« ist, sprachlich gesehen, überzeugend. Nur bei ihm wird ein mal, und als das einzige Mal innerhalb der beiden Rituale offenkundig das Auge im Zusammenhang mit astralen Dingen genannt. Ferner wird das »Aufsteigen zum Himmel«, das dem Osiris gilt, in »Letopolis« lokalisiert, also in dem Kultort dieses Gottes (§ 16, ⟨e, f⟩).

Dieser Befund mag trotz — oder grade wegen — seiner Knappheit dafür sprechen, daß es sich um einen älteren Gott, und zwar um den vermuteten Augengott handelt. Er mag ferner dafür sprechen, daß der Kult dieses Gottes später vom Osirisglauben überlagert wurde. Andrerseits können wir nicht mit Sicherheit sagen, ob er ursprünglich dem Firmament angehörte oder ihm erst in einem sekundären Vorgang zugewiesen wurde. Und ähnlich liegt auch der Fall bei seinem dunklen bzw. hellen Auge. Einen Anhalt für ein einheitliches dem Firmament entnommenes Vorstellungsbild haben wir gegebenenfalls erst in den griechisch-römischen Tempeltexten. Den frühen Zeugnissen, wie sie z. B. schon in der Spruchsammlung vorliegen, fehlt jedoch eine solche Einheitlichkeit. Sie müßten auf die vermutete Einheitlichkeit hin erst rekonstruiert werden. Nun zeigt ja grade die Augenfabel, wie eine bildhafte Vorstellung erst sekundär und im Verlauf der religiösen Begriffsetzung entsteht (§ 55), sodaß ein Beleg der späten Zeit wenig Gewicht hat.

Deshalb sind wir der Ansicht, daß der Ursprung des Horusauges der Vergessenheit angehört, daß es als Teil der Gleichnissetzung zu einem Neuen geworden ist und daß im Verlauf der Zeit die Glaubensvorstellung mit dem Gleichnis auch auf den astralen Bereich übergreift und hier, ebenfalls sekundär, weiterhin bildhafte Vorstellungen schafft, darunter jene, deretwegen bisher ein astral-mythologischer Ursprung — nach entsprechenden Rekonstruktionen — als glaubhaft erschien.

II. DIE AUSSAGE ÜBER DAS AUGE DES HORUS IN DEM KÖNIGLICHEN TOTENOPFER

Die jetzt zu behandelnden Texte haben auch den Charakter einer Grabbeigabe, die, in die Wände der verschlossenen Sargkammer eingemeißelt, den am Grab vollzogenen Totendienst widerspiegeln. Verschiedene Gruppen mögen sich scheiden lassen, aber die Sprüche, die vom Horusauge handeln, weisen im wesentlichen eine einheitliche Fassung auf. 67

Auch hier steht ein gedanklicher Teil aus jüngerer Zeit, die Reden, dem älteren mit seinen Gabenvermerken und Kultanweisungen gegenüber.

Die Reden zeigen nun nicht die dramatische Rollenverteilung des Nachfolgerituals, sondern ihr Wortlaut gibt selbst zumeist an, daß Osiris angesprochen wird; sie nennen zuweilen den Thoth, und der Offiziant stellt sich gelegentlich als »Sohn« und »Horus« vor. Im allgemeinen ist das Gespräch einseitig an Osiris, also an den im Grab ruhenden König, gerichtet. Darum sollen die Reden hier mit »Invokation« benannt werden, zumal die sonst übliche Bezeichnung »Opferspruch« deren dramatischen Charakter vergessen läßt.

Für den realen Teil hat Maspero[55] grundlegend herausgestellt, daß mit ihm ein Totenmahl inszeniert wird. Mit Mundreinigung, Handwaschungen, Salbung, Räucherung und der Darreichung einer beträchtlichen Menge von Speisen und Getränken nimmt die fingierte Handlung ihren zweckgebundenen, zusammenhängenden Verlauf, während vielfach die begleitenden Invokationen wiederum jeweils einen Torso des Götterdramas bringen.

A. Zur Struktur des Textes

1) Osiris als Empfänger des Auges

In diesem Ritual gilt der Verstorbene sowohl als Osiris, also Vater des Horus, wie als Empfänger vom Auge des Horus, während ein Offiziant als »Horus« und »Sohn« in Erscheinung tritt, der das Auge, gelegentlich aber auch sein Auge spendet. Nun ist bei der soweit sichtbar gewordenen gleichnissetzenden Ausdrucksweise eine derartige Unstimmigkeit im Bildhaften nicht überraschend. Es kann nur darauf ankommen, im Gedanklichen die Fäden dieses Gewebes zu verfolgen. 68

Den Ausgangspunkt haben wir in der Überlegung, daß bei der Wesenspartnerschaft mit Horus auch der verstorbene König in die Eigenschaft des Gottes als Empfänger des Auges treten kann.

Die Schwierigkeit finden wir in Horus als Spender seines Auges, der dann dem Verstorbenen, der gleichfalls als Horus zu gelten hätte, gegenübertritt. Dazu gehört auch die weitere Gegenüberstellung, in der Osiris zum Schutz des Horus und seines Auges aufgerufen wird.

a) Allgemeine Indizien

»Horus in Osiris NN« lautet einige Male (II 19a; 21b; 55b; auch 831) die Anrede an den Verstorbenen, woraufhin er aufgefordert wird, »das Auge des Horus« zu empfangen. Die Formulierung zeigt, wie man Horus, den Augenbesitzer, als funktionsgleich mit Osiris bewußt empfindet. Es ließe sich allerdings argwöhnen, daß dieses gelegentlich bezeugte Bewußtsein nur geringfügig in den Opferinvokationen zur Wirkung komme. 69

In der Totenliteratur ist es eine häufig auftretende Erscheinung, daß der Verstorbene

in das Schicksal eines Gottes versetzt wird, ohne daß die kultdramatische Form der Rollenzuteilung vorliegt. Dieser Vorgang findet sich auch gelegentlich in den Opfertexten; so wird z. B. bei einer Salbung (II 52) der Verstorbene zu Horus in Parallele gesetzt.

b) Die Invokationstypen

70 Inwieweit die Ritualfassung dem Verstorbenen die Geltung als Horus zuweist, soll mit einer Typologie der in Frage kommenden Invokationen herausgestellt werden:

a) Anscheinend in Form einer Wunderheilung wird eine Salbung vollzogen (II 50b): »Osiris NN, ich habe dir dein Auge mit Öl (wieder) angefüllt.« Es finden sich noch zwei weitere Anrufungen, die in dieser Weise auf das Auge des Osiris Bezug nehmnen: »Osiris NN, ich habe dein Auge hingelegt!« (74c) und »Osiris NN, nimm dein Auge!..« (75c). — Da in diesen Zitaten nur von einem Auge die Rede ist, handelt es sich nicht um eine Wiederherstellung des Schorgans im Sinn des Mundöffnungsrituals (vgl. §§ 79, 81).

b) Als ob Osiris der ursprüngliche Besitzer des Horusauges wäre, lautet folgende Aufforderung (II 100a): »Osiris NN, nimm dir das liebliche Auge des Horus, laß es zu dir zurückkehren«, sofern »zurückkehren« hier so verstanden werden darf[56].

c) In größerem Umfang (etwa zwanzig Fälle) fordert man den Verstorbenen ohne Verwendung des Namens »Osiris« auf, das Auge des Horus zu empfangen.

d) In der überwiegenden Zahl der Invokationen (etwa achtzig) wird der Tote als »Osiris« bezeichnet und aufgefordert, das Auge des Horus zu empfangen.

e) Ein mäßig vertretener Invokationstyp (etwa zehn Fälle), bei welchem nur der Relativsatz verschieden ist, lautet (109b): »Worte sprechen: 'Nimm das Auge des Horus, welches er (scil. Seth) herausgerissen hat! [Hieroglyphen] Horus macht dir hiermit eine Gabe!'«

f) Viermal kommt zum Ausdruck, daß Horus sein Auge gegeben (II 19c; 65c) bzw. dem Verstorbenen hat zukommen lassen (II 21c; 114). Möglicherweise trifft dies noch ein fünftes Mal zu (II 55c), falls Horus nicht dort grade als Vorbild des Verstorbenen hinsichtlich der Aneignung des Auges gilt, da eine passive Verbform vorliegen könnte.

g) Zweimal wird Osiris zum Schutz aufgerufen, damit Horus kein Unheil wegen seines Auges zustoße. Diese hiermit sich zeigende Gegenüberstellung der beiden Götter ist auch dann (in etwa vier Fällen) vorauszusetzen, wenn Osiris verhüten soll, daß der anonym genannte Seth sich an dem Auge vergeht (Belege in § 77).

Die Zahl der Einzelfälle kann nun nicht entscheidend sein, da die Annahme einer Serienbildung (besonders bei ⟨e⟩ deutlich) infolge stilistischer Analogie in der rituellen Sprache sich aufdrängt. Aber auf das Verhältnis der Invokationstypen zueinander ist ein Quantitätskriterium anwendbar; und auch dieses zeigt den geringen Umfang, in welchem Horus und Osiris bei der Aussage über das Auge gegenübergestellt werden: in einer Sprechweise ⟨a⟩ wird aus dem Horusauge gewissermaßen ein Osirisauge, wodurch die Aussage lediglich auf den Verstorbenen übertragen wird und dieser in das Schicksal des Horus eintritt. Da nun das dem Auge unterlegte Gedankengut mit dem Namen des Horus verbunden ist, gewinnt seine Nennung erst Bedeutung, wenn es als das »Auge des Horus« bezeichnet wird ⟨c⟩, während infolge eines andren Gedankenganges der verstorbene Königsvater den Namen »Osiris« erhalten hat ⟨d⟩ und weiter behält. Die Invokation, die vielleicht das Horusauge als den verlorenen Besitz des Osiris bezeichnet ⟨b⟩, würde somit als Illustration dieser Überschneidung erscheinen. Weiterhin ist innerhalb einer Wortfolge ⟨e⟩ die Rede von Horus als Besitzer des Auges und von Horus, der dieses Auge gespendet hat. Während wir bisher folgern konnten, daß Horus als der überindividuelle Königsgott gilt, in dessen

Eigenschaft nicht nur der lebende König, sondern auch der verstorbene tritt, läßt sich das für den spendenden Horus nicht annehmen. Nun finden wir die »Stimme des Königs« (II 59d) erwähnt; und daß diese sich an »Vater NN« (II 117a; b) richtet, bedarf keiner Frage. Es handelt sich also um den Sohn Horus, der als solcher von dem Verstorbenen verschieden ist, während der Verstorbene sich seinerseits als »Osiris« unterscheidet. Dieses menschliche Verhältnis und die mit ihm verbundene kultische Gegebenheit zeigt, daß hier Horus, der Sohn, seinem Vater Osiris zum Auge wiederverhilft, wenn der letzere in das Augenschicksal tritt, und nicht der erstere. Die kultische Voraussetzung, in der der »Marschall des Königs« (§ 27) seinem Herrscher dient, hat sich am Grab zum Dienst des königlichen Sohnes an dem verstorbenen Vater verändert. Dementsprechend ist »Horus« an die Stelle des »Thoth« getreten, um dem Besitzer des Auges zu helfen.

Aber Horus als Spender seines eignen Auges ⟨f⟩ und Osiris als Schützer des Augenbesitzers Horus ⟨g⟩ lassen keinen Raum für den Verstorbenen als Träger des Augenschicksals. Sie müssen daher einen besondren Gedanken enthalten, der noch zu ermitteln ist (§§ 77, 78). Zunächst jedoch zeigt sich, daß diesen beiden Aussagetypen fünf andre ⟨a—e⟩ gegenüberstehen, die auf Osiris in der Funktion des Horus hinweisen, soweit es sich um die Aussage über das Auge handelt. Es liegt also eine Überschneidung in der Gottesauffassung vor, die nun auch der Theologe mit »Horus in Osiris« (§ 69) berücksichtigt und die zu dem Bereich des altägyptischen Synkretismus gehört[57].

2) Das *ḥtp*-Mahl des verstorbenen Königs

Im Nachfolgeritual wird dem neuen König »das *ḥtp*-Mahl des Königs« gereicht (I 190). 71
Darum paßt hier nicht die Annahme, daß mit *ḥtp* ein Gunsterweis von seiten des Königs gemeint sei[58] oder auch ursprünglich Nahrungsmittel, die der Hof an die Untergebenen lieferte[59]. Die Einnahme dieses Mahles, das also der König selbst ißt, erweist sich mithin als ein Akt des Nachfolgeritus. Und angesichts der Geltung des Ackerbaus nebst seiner Erzeugnisse wie sie in dem Festspiel rituell hervortritt (§ 43), ist es naheliegend, ein Innewerden der Lebensgrundlage bei diesem Kultakt anzunehmen. Wenn ferner den Fürsten ebenfalls das Mahl serviert wird (I 208) und dabei der kultische Vermerk jene vielfach angewendete Wortverbindung [Hieroglyphen] enthält, so kann im Hinblick auf die Empfänger – einmal den König, zum andren die Fürsten – nur gemeint sein: »das *ḥtp*-Mahl für den König, das ausgeteilt wird« bzw. »...auszuteilen ist«, d.h. ausgeteilt wird an die Fürsten, die hier in die Kulthandlung einbezogen werden.

Auch dem verstorbenen König wird dieses Mahl in seinem Totenkult gereicht (II 58, 59), und ehe man hier für *ḥtp-njswt* nun wieder die Bedeutung »Opfergabe von seiten des (lebenden) Königs« annimmt[76], ist als evident zu folgern, daß es sich um die Übertragung jenes Nachfolgeaktes auf den Ritus am Grab handelt; es ist also auch jetzt »das Mahl für den König«, und zwar den verstorbenen König. Dagegen spricht nicht etwa der Umstand, daß kurz nach dem Servieren des Mahles »die Stimme des Königs« ertönt (II 59d), d.h. die des lebenden Königs, die sich an den verstorbenen richtet. Sie begleitet die Speisung, die neues Leben spendet und dem Totenkult eigentümlich ist, während das *ḥtp*-Mahl, zwischen jenes Totenmahl und seinen Präliminarien an zentraler Stelle eingefügt, das Kultvorhaben des Nachfolgerituals ausdrückt und damit auch dem Verstorbenen erneutes Königtum zusichert.

Im realen Verlauf der Darbringung sehen wir, wie ein kleiner Tisch gebracht, dann das *ḥtp*-Mahl herbeibefohlen und dargeboten wird, während die Gegenstände als Auge des Horus in der Götterrede erscheinen. Da Thoth dabei eine Anweisung erhält, auch ein Trä-

ger genannt wird, haben wir es wohl mit dem K(önigsoffizianten), mit dem M(arschall) des Königs[60] und vielleicht mit einem E(inwickler) (vgl. Ende § 29) zu tun (II 58b—59a):

»[K zu M:] 'Thoth, bring ihn [E], der es (Horusauge) trägt!'

[M zu E:] 'Geh zu ihm (Totenstatue?) heran mit dem Auge des Horus'//Speisetisch//

[K zu M:] 'Gib ihm das Auge des Horus, damit er mit ihm zufrieden (*ḥtp*) sei!'// [M zu E:] 'He! Komm mit dem *ḥtp* des Königs!'//

[M darreichend:] 'Osiris NN, nimm dir das Auge des Horus, mit dem er zufrieden (*ḥtpt*) war' //*ḥtp* des Königs: zwei Kuchen(hälften)//«[77].

3) Zur Formung der Ritualsprache

72 Nicht nur im Nachfolgeritual zeigen eine ältere Kultschicht und eine jüngere Fassung als gemeinsames Ziel die Königsnachfolge. Beim Totenopfer liegt der Fall ähnlich. Denn die Speisefolge deutet zwar zunächst auf den Wiedergewinn des normalen verlorengegangenen Lebens, aber neben der Überreichung von Insignien (II 41—47) zeigt auch die Übernahme des Krönungsmahles aus dem Nachfolgespiel sowie dessen zentrale Stellung in der Handlungsfolge (§ 71), daß bereits in der älteren Zeit die Speisung des königlichen Toten gedanklich einer Inthronisation im Jenseits gleichkommt. Was so im realen Verlauf der gesamten Handlungen bereits manifestiert wird, findet nun in den Invokationen mit der Aussage über das Auge eine neue und jeweils wiederholte Formulierung. Diese wird entsprechend der einzelnen Handlung variiert, wie die häufige Verwendung von Kultspielpraxis und Wortgleichklang zeigt. So sind die aus verschiedenen Bereichen stammenden Bestandteile des Rituals mit der Gesetzmäßigkeit eines Kristalls zusammengewachsen.

73 Die neue Formulierung spricht nun von dem Auge, das »sich nicht (mehr) entfernen« (II 40a; 94a) und »nicht (mehr) entrissen werden« soll (II 87a). Sie umschreibt damit die Gaben als ewige, unverlierbare Lebenswerte, als ein Gut, mit dem, wie es weiter heißt, der Verstorbene »sich versehen« (II 40b) oder welches er sich »zuzählen« (II 100c) soll, so wie das Horus nach der Überwindung des Interregnums, nach dem Eingriff feindlicher Lebensmächte tut, d. h. so wie es der Verstorbene als Rollenträger des Horus einstmals in der Nachfolge getan hat. Da sprach man auch vom »Zählen des Auges« (vgl. § 61).

a) Der Relativsatz und seine Relation

74 Die Invokationen lassen vielfach einen Relativsatz (bzw. partizipialen Ausdruck) sich an die Wortverbindung »Auge des Horus« anschließen. In ihm wird verschiedenerlei von dem geschildert, was mit Horus hinsichtlich seines Auges geschehen war. Dabei wird eine Kurzerzählung geboten, wie sie allerdings kürzer nicht denkbar ist. Wie verhält sich nun die dramatische Rolle des Verstorbenen, dem ja die Eigenschaft des Horus zugewiesen wird, wenn es sich um das Auge handelt (§ 70), zu dieser Erzählung über Horus?

Einige dieser Sätze weisen auf die irdische Vergangenheit des Verstorbenen und zeigen damit den real gegebenen Ausgangspunkt der relativischen Mitteilung. Jedoch setzt ihre knappe Ausdrucksweise sprachliche Schwierigkeiten entgegen. Darum wird die jeweils widersprechende Alternative in der Auffassungsmöglichkeit — als »2)« — mit angeführt. Ferner ist noch an die Verwendung des Wortes »Horusauge« als Wechselwort für die Hypostase zu erinnern, bei der z. B. der Verstorbene sich das Auge des Horus in den Mund legen (II 31a) oder sich mit dessen Duft versehen soll (II 19b).

Folgende Aussagen sind zu zitieren:

a) »Unas, nimm dir das Auge des Horus,

1) welches du gekostet hattest" (II 38a).

2) ». . . du kosten sollst« — Die gerundivische Form mag möglich sein, eine präsentische wäre jedoch sinnlos.

b) ». . . öffne deinen Mund mit

1) dem (Auge als Wein), das dich erfüllt hatte« (II 36c). — Entweder ist der Wein in der Art des Wechselwortes gemeint oder es wird nach der Art der Fabel auf die Augenhöhle angespielt.

2) ». . . dem (Wein), der dich erfüllen soll.« — Prospektives Partizip (*sḏm.tj*) ist einmal eindeutig wegen der verbalen Rektion belegt (II 67c); es würde dann keine Umschreibung mit dem Auge vorliegen.

c) ». . . nimm das Auge des Horus,

1) das du in deinen Mund gesteckt hattest« (II 77c).

2) ». . . das dir in den Mund gelegt worden ist.« — Sollte etwa eine Fütterung fingiert worden sein?

d) ». . . nimm dir das Auge des Horus an dem du dich gelabt (?) hattest« (II 64b).

In dem letzten Zitat ist keine Alternative möglich, und obwohl die Bedeutung des Verbums unsicher ist, liegt hier eine einwandfreie Bezugnahme auf die irdische Vergangenheit des Verstorbenen vor. Im Licht dieser Aussage sind auch die vorhergehenden Zitate zu bewerten, da die alternative Auffassung ihres Inhaltes ohnehin die weniger wahrscheinliche und nirgends eindeutig belegt ist[61].

Daß auf diese Weise eine Erzählung über Horus entsteht, zeigt Folgendes (II 72c): »Osiris NN. nimm dir das Auge des Horus, das seinen Mund natronrein macht(e).« Ein bereits geformtes — mythisches — Erzählungsgut hinsichtlich des Mundreinigungsmittels anzunehmen, ist nicht angemessen, während sich die Aussage als ein Hinweis auf die irdische Vergangenheit im Sinn der zuvor zitierten Invokationen zwanglos erklärt. Statt der Anrede mit »du« spricht man von »Horus« bzw. sagt man »er«; denn zu Lebzeiten galt ja der König als Horus. Demgemäß kennzeichnet man, reminiszent und in der dritten Person erzählt, den zum Osiris gewordenen in seiner ehemaligen Eigenschaft als Horus.

Daß die im Relativsatz gegebene Kurzerzählung eine Bezugnahme oder Relation auf die kultische Funktion des Verstorbenen bedeutet, die er zu Lebzeiten ausübte, ist im Vergleich zum Nachfolgeritual ganz allgemein wahrzunehmen. Dafür lassen sich etwa folgende Beispiele heranziehen:

a) ». . . welches er von Seth wiedergenommen hat« (II 95c).

b) ». . . dies ist jenes Auge, welches er von Seth gefordert hat« (II 65b).

c) ». . . mit welchem er zufrieden (*ḥtpt*) war« (//*ḥtp*-Mahl des Königs//) (II 59a).

Das vom Feind zurückgewonnene Auge ⟨a; b⟩ erscheint beim Nachfolgeritual z. B. in einer Interpretationsformel folgendermaßen (I 180): »Horus ist das, der sein Auge (wieder) nimmt von Seth.« Aufschlußreich ist, wie im Opferritual Thoth aufgefordert wird, das *ḥtp*-Mahl dem Toten zu überreichen (vgl. § 71), »damit er mit ihm zufrieden (*ḥtp*) sei« (II 58c). Dies tut er anschließend mit den auf Horus zurückweisenden Worten des Relativsatzes ⟨c⟩. So ruft der Darsteller des »Thoth« jene Handlung des Nachfolgerituals in Erinnerung, in der auch ein »Thoth« dem damaligen neuen König (dem nun verstorbenen), als er noch die Rolle des »Horus« spielte, das Mahl mit folgenden Worten reichte (I 190): »Nimm dir dein Auge! Sei zufrieden (*ḥtp*) mit ihm!«[78].

Zwar findet sich der Relativsatz auch im Nachfolgeritual (z.B. I 180; 185); sein Bericht aber mündet in die dramatische Situation ein, während dies im Opferkult nicht handlungsgerecht, sondern allein sinngerecht geschieht. Horus nämlich, dem die Aussage des Satzes gilt, ist nicht der als »Horus« gegenwärtige Königsoffiziant, sondern der überindividuelle Gott, den der Verstorbene bei der Nachfolge einst repräsentierte und nun wieder im Jenseits repräsentieren soll. (Daß er im Zuge eines andren Gedankengangs als Osiris differenziert wird, ist eine Sache für sich). Der rückweisende Relativsatz in den Invokationen übernimmt vielmehr die Funktion der Interpretationsformel, das dargestellte Götterdrama zu erzählen (§ 48). Während sie aber unmittelbar aus der dramatischen Darstellung hervorgegangen ist, bezieht er sich auf zeitlich Zurückliegendes, die zu Lebzeiten des nun toten Königs vorgenommene kultische Handlung. Auf diese Weise entstehen kurze Erzählungen von dem, was einstmals mit dem Auge des Horus geschehen war, und werden in die rituelle Sprache des königlichen Totenopfers eingefügt, an dessen tatsächlichen Vorgang man mit dem Wortgleichklang anschließt:

a) »Osiris NN, nimm dir das Auge des Horus, zu dem er gegangen war« (II 83a; vgl. die vorhergehende Invokation von II 82c: ». . . nimm dir das Auge des Horus, begib dich zu ihm!«).

b) ». . . welches er (scil. Seth) (heraus) gezogen hat (II 73c).

c) ». . . welches er weggeschnappt (?) hat . . .« (II 93c).

d) ». . . welches er (weg)gefangen hat . . .« (II 105a; vgl. II 99c: »Osiris . . . verhüte, daß er es fange!«).

e) ». . . welches sie (scil. Sethleute) an ihm ausgelöscht haben« (II 61b).

Die inhaltliche Variierung der Zitate erklärt sich aus dem Diktat des Wortgleichklanges. So ist Horus zu seinem Auge gegangen ⟨a⟩, um es in einer der Aktionsweisen sich anzueignen, die immer neu vorstellbar waren und im Kultdrama andeutungsweise dargestellt wurden. Der Träger der feindlichen Lebensmacht hat sich an seinem Sehorgan vergriffen ⟨b—d⟩, eine ganze Räuberbande hat sich schuldig gemacht ⟨e⟩; da es nun aber dem zurückgegeben wird, der als der dazu qualifizierte Besitzer gilt, ist es dem Feind wieder entrissen worden.

Dieser mittelbar vorgenommene erzählerische Rückgriff auf die Lebenszeit läßt sich auch psychologisch verstehen, denn es muß für das dramatisierende Bewußtsein schwer vorstellbar gewesen sein, daß der Verstorbene eine aktive Rolle bei dem Rückgewinn des Auges übernimmt. Bei der Bestattung war er ein zusammengerolltes Bündel und ruht beim Opferkult unsichtbar im Grab, nur durch ein unbewegliches Bildnis für den Kultteilnehmer vertreten. Das war für die Kultspielpraxis nicht situationsgerecht.

b) Die Adjektiva und das, was sie hinzufügen

75 a) Grüne Augenschminke (*wꜣḏw*) umschreibt man als »unversehrtes« (*wḏꜣt*) Auge, das in das Gesicht »(wieder) eingefügt« wird (II 54c, d; 55d).

b) Ein »unversehrtes« Auge wird genannt, gemeint ist wohl das zur Lebenserhaltung als notwendig erscheinende Balsamierungsleinen, dessen mögliche Verderbnis dabei in positiver Feststellung emphatisch verneint wird (II 21a; vgl. § 85).

c) »Frisches« (*wꜣḏ*) Brot erscheint als »gedeihendes« (*wꜣḏt*) Auge und »süße« Frucht wird zum »lieblichen« Auge, das der Verstorbene zu sich zurückkehren lassen soll (II 107a; 100a sowie 111a, wozu Anm. 56 zu vergleichen ist).

Die Verwendung dieser Adjektiva entsteht im Anschluß an den dinglichen Tatbestand von umschriebenen Gegenständen. Deren Eigenschaft wird nun mittels eines ähnlichen ⟨a⟩ oder gleichen ⟨b; c⟩ Lautklangs zu einer Eigenschaft des Auges. Diesen Vorgang konnten wir schon im Anschluß an Karneol und Fayence beobachten (vgl. § 58); dort werden Gemütsempfindungen, hier wird auch die Lebensfrische durch das Auge widergespiegelt. Und der Gedanke an sie ist es ja vor allem, der die Überreichung von Opfergaben bewegt und der in der Gleichnissetzung der jüngeren Fassung neu umschrieben wird.

Die Setzung der Adjektiva tritt auch in einer Überschneidung mit der Sinnbildkraft von Königsinsignien auf und nähert sich dabei dem unmittelbaren Gleichnis. So wird anläßlich einer grünen sowie einer weißen Körnerfrucht dem Horusauge das entsprechende Adjektiv zugefügt. Und wenn es dabei heißt, daß Seth sich das »grüne« bzw. »weiße« Auge angelegt habe (II 108b; c) oder daß diese Schändlichkeit unterbleiben möge (II 96a; c), so ist an eine grüne bzw. weiße Königsbinde gedacht. Die beiden Farben erhalten durch die lebensspendende Eigenschaft der Körnerfrucht ästhetisch einen Wert, den sie im Königsornat in andrer Weise auch gewannen; und beim »grünen« bzw. »weißen« Auge mochte man ebenso an die Opfergabe und den Ornat wie auch an ein »frisches« bzw. »hellblickendes« Auge gedacht haben. Ähnlich verhält es sich bei einer Mörserkeule, die durch ihre kultdramatische Verwendung einen Sinnbezug auf das Königtum gewonnen hat (II 113, vgl. § 76); anläßlich ihrer harten (*rwḏ*) Materialbeschaffenheit ist nun vom »harten« Auge des Horus die Rede, wobei freilich auch Raum für den Gedanken an ein »kraftvoll blickendes« Auge bleibt.

Mit der Setzung der Adjektiva wird also eine Aussage über die nicht zu versehrende, gedeihende sowie holde, aber auch kämpferisch harte Lebensmacht des Reiches gegeben.

Für die Bedeutung des kultdramatischen Vorgangs in seinem Verhältnis zur erzähleri- 76
schen Darstellung wird im Zusammenhang mit der eben erwähnten Mörserkeule ein wichtiger Einblick gegeben. Und mit der Entschuldigung, daß wir eine komplexe Materie vor uns haben, wird jetzt ein Einschub vorgenommen, um darauf einzugehen (II 113):

»Osiris Pepi (II.), dieses harte (*rwḏt*) Auge, — nimm es dir, damit du kraftvoll (o. ä.) seiest[62], damit vor dir sich fürchte dein Feind, der zu zerstampfen ist, wo und wann immer er existiere.« — Ein Paralleltext, der sich außerhalb des Wandfeldes mit dem Opferritual befindet, bietet den auch hier vorauszusetzenden Vermerk (II 249b): »Zerbrechen der roten Töpfe.«

In der überkommenen Handlung werden rote, wohl lehmfarbene Opfergefäße nach ihrer Verwendung zerschmettert. Die Nennung des »harten« Auges sowie das Ideogramm weisen auf eine Mörserkeule hin, mit der zertrümmert wird. Das jüngere Drama macht jetzt daraus die Vernichtung des Feindes. Und er gilt schlechthin als die dem König feindliche Kraft, wie das die gradezu protokollarische Formulierung zeigt, die nach Bedarf auszufüllen ist. Diese typische Geltung hat nun freilich auch Seth und haben in andrem Sinn auch die andren erdachten überzeitlichen Gestalten des Götterglaubens. Auch dürfte man wegen der roten Farbe der Gefäße ebenfalls an Seth gedacht haben. Aber diese Invokation veranschaulicht sinnfällig, daß im Drama ein typisches, von überzeitlichen Gesetzen diktiertes Geschehen illustriert wird. Dieses Geschehen findet mithin in der immer gültigen Gegenwärtigkeit des Dramas die formentsprechende Darstellung. Wenn es dann in der erzählerischen Darstellung zwangsläufig als einmalig, auch als einstmalig erscheint, dann bedeutet das sich bildende Erzählungsgut — also das, was man vielleicht mit »Mythos« bezeichnen würde — die Zersetzung einer erfüllten Form. Es ist darum nicht zu verwundern, daß wir mit in den frühesten Zeugnissen die dramatische Darstellung finden, daß wir ferner beim Relativsatz (§ 74) und teilweise auch bei der Interpretationsformel (§ 48) den entwicklungsmäßigen Vorrang der dramatischen vor der erzählerischen Form feststellen konnten.

B. Das Kultvorhaben in der Aussage

1) Der Schutz des Vaters und das Opfer des Sohnes

77 »Osiris NN, nimm dir das Auge des Horus, verhüte, daß er (scil. Seth) es ausreiße!« (II 97a), ». . . verhüte, daß er es verschlucke!« (II 92c), ». . . verhüte, daß er es (weg)-fange!« (II 99c), ». . . du hast verhütet, daß er es zertritt!« (II 60b). Und auch für den Besitzer des Auges wird Osiris zum Schutz aufgerufen: »Osiris NN, nimm dir das Auge des Horus! Verhüte, daß er (Horus) seinetwegen ohnmächtig werde!« (II 74e), ». . . an ihm leide!« (II 86c).

Diese Invokationen weichen also von jenen ab, in denen Osiris sich als funktionsgleich mit Horus erwies bzw. der verstorbene König nach dem Vorbild des lebenden kultisch angesprochen wurde. Was geben sie nun in ihrer Eigenschaft als Umschreibung zum Ausdruck?

Folgende Textstellen, die nicht vom Auge handeln, führen zu dem Umschriebenen:

a) »Osiris, pack dir jeden, der den Unas (älterer Text: den König) haßt und Übles gegen seinen Namen spricht!«

»Thoth! Geh und pack ihn dem Osiris! Bring ihn, der Übles gegen den Namen des Unas (älterer Text: des Königs) spricht!«

[Weiter zu Osiris:] »Nimm ihn dir in deine Gewalt!

(Viermal Worte sprechen:) Nicht sollst du von ihm ablassen!

Sei achtsam, daß du nicht von ihm abläßt!« (II 16). — Bei Unas leitet diese Invokation das Opferritual ein. In ihrer Textfassung kommt eine Bitte an Osiris für den verstorbenen König zum Ausdruck, der sonst selbst als Osiris gilt. Die nächstliegende Erklärung dafür ist die, daß diese Bitte einst für den lebenden König an den verstorbenen als »Osiris« gerichtet wurde, nun aber nach seinem Tod als Grabbeigabe mitgegeben wurde.

b) »Erhebe dein Gesicht, Osiris; erhebe dein Gesicht NN da, der dahingegangen ist, indem er Geist wurde . . . Rufen sollst du deinen Ka, den Osiris nämlich, damit er dich schütze vor der Wut des Herrn der Toten . . .« (II 62, 63). — Der Tote soll sich an eine dem Ka gleichwertige Gestalt, den Osiris, wenden, obwohl er selbst zu Osiris in Parallele gesetzt wird. Die für das vorhergehende Zitat gegebene Erklärung erweist sich auch hier als passend: der Verstorbene, der einst als Lebender seinen Vorgänger zum Schutz anrief, soll dies auch auf seinem Gang ins Jenseits tun, obwohl er selbst inzwischen für seinen Nachfolger die Bedeutung des Osiris einnimmt.

c) »Ein Königsmahl (*ḥtp-njswt*), welches dem [hieroglyphs] Ka des Unas gegeben wird . . .« (II 35b). — Der ältere Text lautet: ». . . [hieroglyphs] dem Unas (als) Ka . . .« — Aus der älteren Textfassung wird deutlich, daß dem verstorbenen Königsvater auch die Funktion des Ka zugewiesen wird.

d) »Osiris NN, du bist sein Ka« (II 102b), »Osiris NN, Horus ist gekommen, damit er dich vereinige; du bist sein Vater« (II 101e), ». . . dein Gesicht sei gnädig dem Horus; du bist sein Vater« (II 103c). — Osiris wird sowohl als Vater wie als Ka des Horus, d. h. des lebenden Königs bezeichnet. Auch in der Spruchsammlung wird seine Huld erfleht (II 610d, 611a). Dort heißt es ferner von Horus: [hieroglyphs] »Er befindet sich wohl kraft deiner« (II 612b).

e) »Der Alte ist gegangen, damit er seinen Sohn schütze« (II 224c). Dies wird deskriptiv einflechtend in der Spruchsammlung vom Verstorbenen gesagt, der sowohl über die Stätte des Horus und des Seth wie über die des Osiris herrschen soll. Zwei weitere Aussagen stellen den Verstorbenen als den Beschützer seiner Kinder hin (II 221b; 829c).

Es ist also der lebende König, der sich schutzflehend an Osiris wendet ⟨a; b⟩; dieser wird in der ihm zugeschriebenen Schutzkraft dem Ka gleichgestellt ⟨b⟩, der ja allgemein als Träger einer Kraftwirkung gilt, dem Ursprung nach freilich von Osiris zu trennen sein dürfte. Auch der Verstorbene selbst wird als Ka bezeichnet ⟨c⟩, und in den Invokationen zeigt sich ferner, wie Osiris die Bedeutung des Königsvaters sowie die des Ka aufnimmt, wenn er als Vater des Horus genannt wird ⟨d⟩. Dieser Glaube an die Schutzwirkung des Verstorbenen kommt auch in den Texten der Spruchsammlung gelegentlich zum Ausdruck ⟨e⟩.

Berücksichtigen wir die Summe dieser Einzelheiten zusammen mit dem geschichtlichen Entwicklungsgang des Rituals, so erhellt, daß seit der Vorzeit dem verstorbenen Königsvater eine Schutzkraft zugewiesen wurde und dieser Glaube in der Gottesgestalt Osiris weiterwirkt. Die Aussage über Osiris als Schützer des Horusauges kennzeichnet so die vom Jenseits auf das Königtum wirkende Schutzkraft.

Diese Kraft stammt aus dem Eigenbereich des Jenseitigen bzw. der unvermischten Osirisgestalt; es können nur unheimliche Wirkungen sein, die den Hilfeschrei des Sohnes an den verstorbenen Vater auslösen. Sie überschreiten den Vorstellungsbereich des Diesseitigen, und die erwartete Hilfeleistung, wegen dieser Unvorstellbarkeit magisch, paßt auf die Passivität des Osiris, dessen Repräsentanten man nur als Mumie voller Scheu sah. Aus der Wahrung des jenseitigen Eigenbereichs ergibt sich die Gegenüberstellung von Osiris zu Horus statt der Funktionsgleichheit. Bei der letzteren wandte man dagegen die Anschauung des Diesseitigen auf den neuen König im Jenseits an; darum erfolgt die Überblendung mit der Gestalt des Horus zu »Horus in Osiris«. Die Aussage über das Auge wurde ja im diesseitigen Anschauungsbereich entwickelt und an Horus geheftet. Und nur im erzählerischen Rückgriff des Relativsatzes (§ 74) auf die allein im Diesseits wahrzunehmende Aktivität wird sie mittelbar auf den Bewegungslosen angewendet.

Die Verfolgung dieses in der Gleichnissetzung enthaltenen Gedankengangs bietet nun 78
auch in einer Evidenz der umgekehrten Analogie die Erklärung für Horus als Spender s e i n e s Auges. Auch hier erfolgt, analog, eine Gegenüberstellung der beiden Gestalten statt einer Überblendung. Dagegen kommt aber der Eigenbereich des Diesseits zur Geltung. Und er kam schon von der Zeit an zur Geltung, als man mit der Speisung und mit der Darreichung von Insignien sowie des *ḥtp*-Mahles die Lebensfähigkeit und das Herrschertum des Verstorbenen mit den Anschauungsmitteln des Diesseits glaubensmäßig dokumentierte. Über das Diesseits aber verfügt der Lebende, der Nachfolger, und wenn er die Kraft des Diesseits dem verstorbenen Vater zuströmen läßt, gibt nach der jüngeren Formulierung Horus s e i n Auge an Osiris.

2) Elemente des Ritus

Rituelle Sprechweisen werden, offenbar in Form allmählicher Überlagerung, in die Aussage über das Auge einbezogen und dabei abgewandelt.

a) Mundöffnungsritual

Eine Handlung, die die Wiederbelebung von Körperorganen zum Gegenstand hat, leitet 79
sich von der Arbeit des Bildners ab. Dessen Werkzeug führte man bei Bildnissen z. B. an den Mund heran, als ob die schöpferische Kraft des Großen Demiurgen sich belebend mitteilen sollte.

Daß hierbei ursprünglich an Holzplastik gedacht war, zeigt die Erwähnung des Dächsels (z. B. II 13c). Und ein andres, ebenfalls genanntes Gerät (*pšš-kf*, II 30a) weist seiner Form nach[63] auf ein Stemm-»Eisen«, nicht auf den Meißel des Steinmetzen hin. Außerdem zeigt

es das Aussehen eines Feuersteingerätes, sodaß mit diesem Brauch eine frühe Datierung der Opfertexte nicht in Frage gestellt wird. Ein Text der Spruchsammlung (II 1673) nennt die Öffnung von Augen, Nase, Mund und Ohren, während sich die Opfersprüche auf die von Mund und Augen beschränken[64].

80 Auch beim Handwerk des Bildners spricht wiederum jener Gedanke an die feindliche Kraft im Dienst der günstigen Macht mit: sie richtet sich gegen das bearbeitete Material[65], doch nur, um ihm die Metamorphose zur Plastik zu geben. Denn deshalb wird der kultisch gebrauchte Dächsel als »das Erz, das aus Seth hervorgegangen ist«, bezeichnet (II 14a). Ferner kommt »der Finger des Seth«, und nun in Verbindung mit dem Auge des Horus, zur Sprache, wie die beiden jetzt zu zitierenden und aufeinander folgenden Invokationen zeigen (II 48):

a) »Osiris Pepi (II.), nimm dir den Finger des Seth, der das helle Auge des Horus sehend werden läßt.«

b) ». . . nimm das helle Auge des Horus,
[entweder:] welches hell werden ließ (läßt) die Fingerspitze des Seth.«
[oder:] ». . . welches von der Fingerspitze des Seth hellgemacht wurde.«

Grammatisch sind beide Alternativen des zweiten Spruchs ⟨b⟩ als gleichwertig zu betrachten, aber angesichts des ihm vorangehenden ⟨a⟩ und des Bezuges auf die rituelle Handlung ist die letztere Auffassung vorzuziehen, die entsprechend dem Mund- bzw. Augenöffnungsritual nun das Auge des Horus hell blicken läßt. Dieses verbreitet also nicht etwa als kosmisches Auge Helligkeit, wie die erste Übersetzungsweise das nahelegen würde[66].

81 Hier hat die Aussage über das Auge einen alten Brauch gewissermaßen usurpiert, denn für dieses Ritual der Augenöffnung gilt die Zweizahl sowie die optische Eigenschaft der beiden Sehorgane (II 99a): ». . . geöffnet werden dir deine beiden Augen, damit du mit ihnen sehest.« Dieser Brauch enthält also den Gedanken der Wiedergewinnung der Sehkraft für die Augen, deren heller Blick im Tod erlosch. Ebenfalls ist der Tod der Anlaß, wenn die Wiedergewinnung des mit dem Horusauge Bezeichneten bei der Nachfolge gefeiert und im Sinn der Nachfolge auch beim Totenkult erhofft wird. Man beachte, wie bei einem normalen Sehorgan — keinem Himmelsauge — mit seinem Unterschied zwischen dem lebensfrischen und totenstarren Zustand die Bildhaftigkeit entnommen wird, um die grundlegende Aussage über die Unverlierbarkeit des Königtums zu veranschaulichen.

b) Substitutionsformel

82 Die Beobachtung der Leichensekretion erweckte den Eindruck, als ob mit ihr die Substanz des Lebens dahinginge. Und in den Invokationen gilt das Gespendete auch gleichsam als ein Ersatz des Verlorengegangenen oder wie eine sakramentale Substitution[67]. »Nimm dir den Ausfluß, der aus dir hervorgekommen ist« (II 24b), sagt man anläßlich einer Wasserspende und in einem andren Wortlaut fügt man hinzu (II 23a) ». . . damit dein Herz in seinem (der als Horusauge umschriebenen Spende) Besitz nicht müde werde!« Rückgewinnung des Auges und Substitution der Körpersäfte verlaufen also teilweise gedanklich parallel. Und wenn von der »Flüssigkeit« (*ḥnk*), die aus dem Toten hervorkommt, die Rede ist, dürfte wohl auch die Leichensekretion gemeint sein. Die Wortwahl erklärt sich aus dem Gleichklang wie hauptsächlich mit Bier (z. B. II 37a; 64c; 90a). Aber auch bei einer Darreichung von *ḥknw*-Öl lautet die Invokation (II 50c): »Osiris NN, nimm dir [Hieroglyphen] die Flüssigkeit, die in seinem Gesicht war!« Die fingierte Gesichtssalbung verbindet sich mit dem Gedanken, daß sie dem verwitterten Gesicht die verlorene Fülle wiedergibt. Die Worte »sein Gesicht« deuten ja auf den Verstorbenen hin, der zu Lebzeiten der Rollenträger des hier anonym genannten Horus war, während eine

andre Aussage den Verstorbenen direkt bezeichnet (II 106): ». . . nimm das Wasser, welches in dir war . . .« Und es dürfte auch hier auf eine natürliche Eigenschaft des Auges angespielt worden sein, wenn von dem Wasser, »das in ihm (Auge) war« (II 72a) oder ». . . im Auge des Horus war« (II 47b), die Rede ist.

3) Hypostasen-Aussagen

Folgende Aussagen sind als Beispiel für das unmittelbare Gleichnis besonders geeignet. 83
Sie verwenden das Wort »Horusauge« der Form nach als Wechselwort, dem Wesen nach als übergeordnete religiöse Veranschaulichung. Dabei schildern sie das Umschriebene selbst. Wenn so ein einzelner Teil des Umschriebenen eine Sonderoffenbarung der allgemeinen Lehre abgibt, läßt sich der Ausdruck Hypostase passend anwenden, den auch Sethe gelegentlich für angebracht hielt.

a) Weihrauch

Wie die Farbe göttliche Wesenheit wahrnehmbar macht (vgl. »Das rote Auge« §§ 49—53; 84
»Das grüne Auge« § 57), ist es auch der Duft, der wie zur Stofflichkeit eines Gottesleibes gehört[68]: »Gegrüßt seist du Weihrauch! . . . Gegrüßt seist du [Hieroglyphen] großer Bleibender in den Gliedern des Horus! Groß bist du geworden. . . !« (II 116). »Groß« läßt sich von der Rauchentwicklung sagen, und deshalb heißt es weitherhin vom Horusauge: ». . . du bist hoch . . . !« Mit dem Duft des Harzes beräuchert zu werden, gehörte zu den profanen Annehmlichkeiten wie kultischen Manifestationen des Königs. Ihm entströmte dann der Duft als Kennzeichen der ihm einwohnenden Gottessubstanz. Diese Annehmlichkeit und diese Weihe oder Verklärung soll ihm auch nach dem Tod zuteil werden (II 19): »Horus in Osiris NN, nimm das Auge des Horus an dich, an dessen Duft er (Horus) sich ergötzt hatte«. Das hier zu Beobachtende stimmt mit der Relation des Relativsatzes überein (§ 74)! Die Verwendung von Weihrauchharzen bei der Balsamierung fügt noch einen gewichtigen Grund für die Wertschätzung des Duftes hinzu, wie das eine Textstelle der Spruchsammlung mit drastischer Deutlichkeit zeigt (II 722): »Fleisch dieses NN, verfaule nicht, verwese nicht, dein Geruch werde nicht schlecht!« (vgl. auch II 1257d).

b) Die Erhaltung der Leiche

Die Nennung der Balsamierungsmittel bekundet den Glauben an das Weiterleben des 85
Königs. Durch ihre Zusammenfassung mit dem Wort »Horusauge« wird diese Bekundung zugleich zum Ausdruck seiner weiteren Herrschaft (II 20c—21a):

a) »Der Duft des Horusauges ist an dir, o NN da (wörtlich: ist an diesem NN), damit es deinen Ausfluß beseitige,

b) damit es dich schütze vor der Wasserflut aus der Hand des Seth.

c) O NN da, dir verbleibt das Auge des Horus, indem es bei dir heil ist; heil ist das Auge des Horus, (und so) bist (auch) du heil!«

Als Abschluß des Verweises auf die Balsamierung wird man in dem Auge, das »heil« ist ⟨c⟩, das Bestattungsleinen erkennen dürfen. Es wurde wohl auch zuweilen eine nicht mehr intakte Bestattung gefunden, denn man legt Wert auf die Versicherung des unversehrten Zustandes des Leinen, wie die folgende Invokation der Spruchsammlung auch zeigt (II 740): »Das ist jenes unversehrte (unversehrbare?) Gewand, welches Horus seinem Vater

Osiris bereitet hat!« Und die Erwähnung der »Wasserflut aus der Hand des Seth« ⟨b⟩ geht auf die Waschung durch die Balsamierer zurück (vgl. §§ 28, 29). Inwiefern aber ein duftender Gegenstand bei der Sekretion ⟨a⟩ mitwirkt, ist fraglich, denn zur beschleunigten Extraktion ist nur die Verwendung von Natron bekannt.

c) Salbung

86 »'Osiris NN, nimm dir das Auge des Horus, kraft dessen er die Götter geholt und erhoben (*twꜣ*) hat!'//*twꜣwt*-Öl//« (II 51c). — Das, was diesem Spruch zugrunde liegt, läßt sich aus zwei Szenen des Nachfolgerituals ermitteln, obwohl sie stark zerstört sind (I 236; 238). Bei diesen handelt es sich um einen der Fürstenhuldigung ähnlichen Akt (I 207; vgl. §§ 61, 62), wie das auch ein Vermerk (I 236), der »Wiedergeben der Götterköpfe« angibt, nahelegt. Hierbei dürften wahrscheinlich Würdenträger aus östlichen und westlichen Gebieten aufgetreten sein (I 236). Horus (König) sagt dort (I 238) zu den Horuskindern (den Würdenträgern): »Was hell war gegen ihn (scil. Seth) soll an euren Köpfen sein« (//das Auge//. . . . //), und das zugehörige Bild (Nr. 29) enthält »salben« als Beischrift. Hier wird zwar bildgerecht der Glanz des Öls mit dem Blick des Auges wiedergegeben, jedoch bezeichnet dessen nicht mehr fabelgerechte Übertragung auf die Horuskinder unmittelbar das Öl. Ähnlich wie teilweise bei den Adjektiva (§ 75) verschränken sich auch hier das unmittelbare und das mittelbare Gleichnis.

Es handelt sich also bei der zitierten Invokation um die reminiszente Bezugnahme auf die Bestätigung von Fürsten, die bei der Königsnachfolge gesalbt wurden und kultdramatisch als Götter erschienen. Und was über die Bedeutung des Relativsatzes herausgestellt wurde (§ 74), bewährt sich wiederum an diesem Beispiel.

C. Die Sondergeltung der Königsinsignie

87 Der Verstorbene wird aufgefordert, sich »das Auge des Horus, welches an seiner Stirn war«, zu nehmen (II 83c), und entsprechend der folgenden Anrede soll er »das Auge des Horus, welches an der Stirn des Seth war« empfangen (II 84a). Hier ist ohne Zweifel an einen der Stirn anliegenden Königsschmuck — vielleicht auch an das Uräusdiadem — gedacht. Es handelt sich also um die unmittelbare Bezugnahme auf eine Königsinsignie, um mit diesem Wort fragwürdige nähere Bezeichnungen zu vermeiden. Nun stellt sich die Frage, ob mit »seiner Stirn« die des Horus gemeint ist, dem Seth dann ergänzend gegenübertreten würde. Doch wird Seth als Feind ja auch anonym genannt. Und grade in einer Serie von Invokationen (II 107—109), die eine solche Nennung aufweist, um dann mit einem eindeutigen Verbum (II 109b) den Pferdefuß aufzudecken, findet sich ebenfalls die Bezugnahme auf die Königsinsignie, nämlich auf »das Auge des Horus, welches er sich (als Königsbinde) angelegt hat« (II 108b; c). Und wenn an »Osiris NN« sich die Bitte richtet, zu verhüten, daß derartiges geschehe (II 96a; c), wird der Beleg für Seth in seiner Rolle als Usurpator vervollständigt. Da ihm, dem oberägyptischen Gott, diese Rolle nicht in politisch-historischer Erinnerung zugewiesen werden konnte, ist auch hier wieder an die naheliegende, das Ritual veranlassende Situation zu denken: das Interregnum des Todes. Mit ihm hat Seth die Herrschaft an sich gerissen; und ihre Rückgewinnung sowohl im Nachfolgefest wie im Totenkult bedeutet eine sakrale Überwindung des in der Daseinsordnung entstandenen Risses, bei der diese selbst gefeiert wurde.

Damit mag nun vielleicht eine erst noch entstehende Erzählung sich verbinden. In ihr würde das noch nicht geeinte Ägypten als das Ergebnis eines von Seth verursachten ordnungswidrigen Eingriffes dargestellt werden, der die angeblich schon bestehende Einheit zerstört hätte. Doch bei der Rolle, die Seth in der glaubensmäßigen Auffassung mit ihrer die Schöpfungsordnung betreffenden, überzeitlichen Gültigkeit spielt (§§ 63; 76), handelt es sich zunächst um die Deutung der Gegenwart, nämlich den Todesfall des Königs. Von dieser Gegenwartsdeutung her mag dann »Geschichte« in Form einer erst sich bildenden Vorzeitmythe rekonstruiert, nicht aber die talsächliche Geschichte gedeutet werden.

Wie bereits aus der Behandlung der Adjektiva hervorging (§ 75), gewinnt also neben der Bezugnahme auf das Auge und der auf das real Dargebrachte noch eine Bezugnahme auf die Königsinsignie Geltung in der Gleichnissetzung. Nun ist sie ja bereits eine sakrale Vergegenständlichung des Königtums, während die vielerlei Dinge erst durch die heilige Handlung jeweils dazu werden. Daraus erklärt sich, daß sie wie eine permanente Hypostase des Horusauges erscheint oder daß sie in ihrer eignen Sinnbildkraft neben dem Horusauge der gleichen Umschreibung dient.

D. Königsgöttinnen

Zu den Vorbereitungen, die dem *ḥtp*-Mahl (§ 71) vorangehen, gehört auch die Über- 88
reichung von zwei Gewebestreifen, bei denen es sich vielleicht um Bekleidungsstücke oder Servietten handelt. Das gibt den Anlaß zu folgender Invokation (II 56, 57):

a) »Mögest du in Frieden erwachen, erwache Tajet in Frieden, erwache du (wörtlich: die) von Tajet in Frieden!

b) Auge des Horus, welches in Dep ist, — in Frieden! Auge des Horus, welches in den Häusern der roten Krone ist, — in Frieden!

c) (Du,) welches die Weberinnen[69] verfertigt haben, welches der *wr-ꜥ* hat herstellen lassen!

d) Mögest du die beiden Länder sich vor diesem NN verneigen lassen, wie sie sich verneigen vor Horus!

e) Mögest du die beiden Länder sich vor diesem NN fürchten lassen, wie sie sich vor Seth fürchten!

f) Mögest du vor diesem NN Platz nehmen als sein Gott . . .

g) . . . [Nur bei N.:] Viermal Worte sprechen: an die Stirn, an die Stirn zu Osiris!«

Der Inhalt dieser Anrufung wird im Anschluß an die Materialbeschaffenheit der beiden Textilien geformt, wie das der Hinweis auf die Webearbeit zeigt ⟨c⟩. Diese Arbeit, die von Frauen unter der Anweisung eines Hofbeamten (*wr-ꜥ*) verrichtet wird, dient auch der Herstellung der roten Krone ⟨b⟩. Denn daraus erklärt sich deren Nennung, und ebenfalls erklärt sich daraus die Erwähnung der Tajet ⟨a⟩, einer Art weiblicher Personifikation, die irgendwie mit dem Leinen zu tun hat, das dem König zum Ornat und zur Balsamierung dient. Ferner ist zu berücksichtigen, daß die rote Krone als Ornat mit dem Uräusdiadem, dem Horusauge in Dep ⟨b⟩, vereinigt wurde. Und bei der letzteren schließt sich die Vorstellung von weiblich Personhaftem an die Uräusschlange der Anschauung nach an, wobei freilich auch Raum für die menschliche Gestalt bleibt, wie das unter andrem bildnerische Darstellungen zeigen[70]. Wenn es mit Berücksichtigung der Spruchsammlung als fraglich erscheinen sollte, ob das weiblich Personhafte der Tajet, der roten Krone sowie des Uräus auf eine festgefügte Vorstellung zurückgehe, würde man doch an fallweise vorgenommene Veranschaulichungen zu denken haben.

Während nun die Gewebestreifen realiter vorgelegt werden, erscheint in der Spiegelung idealiter ein Gott, der vor dem Verstorbenen Platz nehmen soll ⟨f⟩. Das ist eine kultdramatisch belebte Gleichsetzung. »Gott« ist hier als Kollektivum oder eher als Begriff aufzufas-

sen, der sich nach der gleichnissetzenden Aussage auch auf die göttliche Eigenschaft des vor das geistige Blickfeld zitierten Königsornats anwenden läßt, indem er ebenso übergeordnet ist wie das zum Begriff gewordene Wort »Horusauge«.

Wie auch die weibliche Personalität hier verstanden worden sein mag, so steht sie in Beziehung zur Königsinsignie, der permanenten Hypostase des Horusauges (Ende § 87), und damit auch zum König. Sie steht mithin, um das Allgemeine im Besondren dieses Zeugnisses zu sehen, in einer Beziehung zum Königtum und dessen männlichem Träger. Nun finden wir in späteren Zeugnissen Göttinnen in Beziehung zu einem der das Königtum repräsentierenden Götter, und wenn sie dabei auch als »Auge« oder »Horusauge« bezeichnet werden, so haben wir in dem zitierten Spruch ideengeschichtlich eines der frühesten Zeugnisse dafür vorliegen.

III. DIE BEDEUTUNG DER RITUALTEXTE IN DER FORMUNG DER AUSSAGE

A. Der Ramesseumspapyrus, der das Nachfolgeritual enthält, zeigt in seinem älteren Teil einen der Frühzeit angehörigen Vorläufer, während die jüngere Fassung dem Anfang des alten Reiches zuzuweisen ist (§ 22). Deren Inhalt ist mit dem der Opfertexte verwandt, und die Verwandtschaft erweist sich besonders in der Aussage über das Auge. Dabei zeigt jedoch das Nachfolgeritual eine vergleichsweise ursprüngliche Fassung, da in ihm Horus als Besitzer des Auges eindeutig erscheint. Weiterhin beweist der Relativsatz in den Opfertexten mit seinem Rückgriff auf das Nachfolgeritual dessen entwicklungsmäßigen Vorrang (§§ 74; 86). Und auch in der älteren Kultschicht erfolgte bereits eine Übernahme, die des *ḥtp*-Mahles, in den Totenkult (§ 71). Bei der Übertragung der Aussage auf den Totenkult bzw. auf Osiris griff man neben dem reminiszent erzählenden Relativsatz auf die Formulierung »Horus in Osiris« und hat in ihrem Sinn die Mehrzahl der Invokationstypen geformt (§§ 69, 70). Die davon abweichenden Sprüche erklären sich aus der Bedeutung, die man dem Jenseits für das Diesseits zumißt und umgekehrt (§§ 77, 78).

Der entwicklungsmäßige Vorrang, der auf Grund der Aussage über das Auge dem Nachfolgeritual zuzuweisen ist, erfordert nicht notwendigerweise die Annahme eines längeren Zeitabstandes, mit dem es dem Opferritual voranging. In ihren jüngeren Fassungen, denen ja ein einheitlicher Glaube zu entnehmen ist, können die beiden Rituale, nur durch einen Gedankenprozeß getrennt, auch so gut wie gleichzeitig entstanden sein.

B. Aus den Kriterien der beiden Rituale geht hervor, wie deren kultgeschichtlich heterogenen Elemente in neuem Vorgang geistiger Tätigkeit ideenmäßig zu einer Einheit werden und wie mit dieser Einheit auch die Aussage über das Auge entstand. Und unsre begriffliche Feststellung der einzelnen Glaubensaussagen wurde uns von diesem Entstehungsprozeß aufgenötigt und dient nicht etwa einer zusätzlichen religionsphilosophischen Bemühung. Die Art von der Aussage, den heterogenen Bestandteilen das für die neue Zeit Gültige zu entnehmen, ist ja doch selbst eine im unmittelbaren und mittelbaren Gleichnis erfolgende Begriffsetzung (§§ 54, 55). Nur in dieser Begriffsetzung erweist sich die Nennung des Horusauges als ein geschichtlicher Vorgang.

C. Demgemäß erwies es sich als eine Arbeit am untauglichen Objekt, nachzuspüren, was es mit dem Horusauge auf sich hatte, ehe es der Gleichnissetzung diente. Statt dessen wurde der ältere Glaube in seinem Einwirken auf die Gleichnissetzung umrißartig sichtbar, während er freilich in seinen Einzelheiten, von ihr nun grade überdeckt, sich der Feststellung entzog. Nur die Schutzwirkung des verstorbenen Königs trat als Einzelheit deutlich

hervor (§ 77). Ferner wird man in der Form, wie der Augenbesitzer Horus als überindividuelle Gestalt erscheint (§ 34), wie er sich weiterhin mit der Osirisgestalt überschneidet, eine Anschauungsform zu sehen haben, die auf den vorgeschichtlichen falkenhaften Wesenspartner des Königs zurückgeht und die ihn auch in seiner darauf folgenden Eigenschaft als Reichsgott erfaßt, ehe Horus im Osirisglauben zum Sohn des Osiris wurde. Da diese Anschauungsform lebendig bleibt, im Osirisglauben aber die Bedeutung von Horus verengt wird, ist es lediglich die Gleichnissetzung mit dem Auge, die — wie ein Korrektiv zum Osirisglauben — der alten Geltung des Königsgottes erneut Ausdruck verleiht.

D. Die mit dem Horusauge gegebene Aussage erfolgt innerhalb einer Darstellung göttlichen Geschehens[79]. Und soweit sie in das letztere übergreift und dabei nicht das mittelbare Gleichnis wählt, bringt sie auch mit ihrer Gedanklichkeit gewissermaßen Unordnung ins Bild. Da gibt es einen »Horus in Osiris«, einen Horus, der seinem Vater Osiris das eigne Auge bringt, da glänzt das Auge (als Öl) an den Köpfen der Horuskinder (§ 86) oder wird (als Insignie) von der Stirn des Räubers Seth wieder zurückgewonnen (§ 87). Was aber die Götterdarstellung unabhängig vom Horusauge betrifft, so wurde zwar beiläufig beobachtet, daß es auch hier nicht an unmittelbarer gleichnishafter Bezugnahme fehlt (§§ 62; 76), jedoch sei ausdrücklich bemerkt, daß diese Frage nicht Gegenstand der Untersuchung war.

E. Da in dem Bereich der beiden Rituale die Formung der Aussage über das Horusauge ihren entwicklungsgeschichtlichen Ursprung hat, da ferner die beiden Ritualtexte auch ein einheitlich schlüssiges Material abgeben, mußte bei ihnen die Untersuchung über das Horusauge einsetzen und durfte sich auch auf sie beschränken. Sie ermöglichen es, ein Formungsprinzip zu erkennen; und das ist das erste, was bei der mannigfaltigen Form, in der uns das Horusauge in den Texten aller Zeitabschnitte entgegentritt, zu suchen ist.

DAS ERGEBNIS

I

Die Wortverbindung »Auge des Horus« nimmt auf ein Sehorgan Bezug, dem in seiner natürlichen Eigenschaft als Körperteil die Gleichniskraft für das Wertvolle, zum Leben Unerläßliche entnommen wird. Infolge des ihm glaubensmäßig zugewiesenen Besitzers, Horus, wird es als der kostbare Besitz des Reichsgottes bestimmt, der in der bestehenden Daseinsordnung leidend und kämpfend waltet, indem er dieses Auge verliert und wiedergewinnt.

Dieser Gleichnisgehalt findet eine Anwendung

auf Dinge, wie z. B. Nahrungsmittel oder Schmuck;

auf Vorkommnisse, wie z. B. die Fürstenhuldigung;

auf Verhältnisse, wie sie z. B. bei der Notwendigkeit des Importes in Erscheinung treten;

auf Verrichtungen, wie z. B. das Keltern;

auf durch eine Deutung entstandene Gestaltungen, wie z. B. Falkenstandarten, Königsgöttinnen oder etwa die Substitutionsformel.

II

Das jeweilig ins Gleichnis Gesetzte wird als eine Vergegenständlichung von ewigen Werten erkannt, und bei diesen handelt es sich

um die Lebenssubstanz, wie sie z. B. beim Duft des Weihrauchs als eine den Verfallserscheinungen trotzende wahrgenommen wird und auch als die Stofflichkeit eines göttlichen Leibes erscheint;

um die Lebenskräfte, wie sie z. B. im Karneol und der Fayence als Gewalt und Huld vorstellbar werden;

um die Lebensnorm, wie sie am Beispiel der Kelterung oder der Balsamierung als eine Metamorphose wahrgenommen wurde.

III

Die Bestimmung dieser Werte durch die Gleichsetzung mit dem Auge des Reichsgottes ist eine Glaubensaussage über das Leben vom Standpunkt einer menschlichen Gemeinschaft aus, in dieser Weise eine Aussage über das Königtum. Dem Wortlaut der Gleichsetzung nach ist sie eine Aussage über das Auge des Horus als den gewählten Maßstab.

IV

Im Mittelpunkt der Aussage steht der Glaube: die im Königtum enthaltene und vom König getragene Kraft ist zwar durch den Tod gefährdet, wird aber vom Nachfolger im Diesseits und vom Vorgänger im Jenseits wiedergewonnen.

Diesem Kern der Aussage entspricht das Grundthema des jeweils Mitgeteilten, der Verlust und der Wiedergewinn des Auges.

V

Die Objekte der Gleichnissetzung waren zumeist schon die Vergegenständlichung von Werten, wie das einwandfrei durch die Agrarriten deutlich wurde, und hatten bereits einen Sinnbezug auf das Königtum, wie das ohne Zweifel die Königsinsignien oder das »*ḥtp*-Mahl des Königs« zeigen.

Und die Hinzufügung der Aussage über das Auge des Horus zu der kultischen Manifestation des älteren Glaubens ist ein ideengeschichtlicher Vorgang, der durch das politisch-historische Ergebnis der Reichseinigung veranlaßt wurde und nach einem gewissen Zeitabstand die neue Situation geistig einordnete.

Dabei bleiben die Werte des Königtums weiterhin bedeutsam, doch dergestalt, daß sie nun mit der neuen Bedeutung des Reichsgottes verbunden werden.

Zugleich setzt eine Vereinheitlichung der Sprechweise ein, da die verschiedenen Vergegenständlichungen eine zusammenfassende Bezeichnung erhalten.

Die zentrale Gestalt des Reichsgottes sowie die zusammenfassende Gleichnissetzung mit seinem Auge läßt die Schranken verschwinden, die lokale Kultbereiche, verschiedene Vorstellungsbilder und jeweilige Denkprozesse räumlich, zeitlich oder sachlich voneinander trennen.

So dient die Aussage in der weiterhin erfolgenden Vergegenwärtigung der Lebenswerte einem religiös-sittlichen Anliegen, indem sie gleichzeitig mit der neuen Einheitlichkeit des Ausdrucks eine staatspolitische Aufgabe erfüllt.

VI

Allgemein gültig für den Vorgang der Gleichnissetzung, die der Aussage dient, ist die Bezeichnung des ins Gleichnis Gesetzten mit »Auge des Horus«. Diese Bezeichnung hat im Sprachgebrauch die Funktion eines Wechselwortes oder einer zusätzlichen Benennung, wie z. B. Nahrung als »Auge« in den Mund gelegt werden soll oder wie »der Duft des Auges« den Weihrauch bezeichnet.

Darüber hinaus findet auch eine mittelbare Gleichnissetzung statt, die innerhalb des Kultspiels in Form einer dramatisierten Darstellung zur Entstehung kam. Bei dieser Darstellung kommen solche Eigenschaften zur Verwendung, die natürlicherweise mit einem Auge verbunden sind. So wird z. B. hinsichtlich der gemeinten Fayence nicht wie bei der zusätzlichen Benennung ein »grünes«, sondern ein »heiteres« Auge zum Ausdruck gebracht; so erscheint der gemeinte Karneol als grimmig blickendes, d. h. wutrotes Auge; so nennt man nicht den gegorenen Most »das Auge, das von Wein quillt« (o.ä.), sondern das Auge wird »verschluckt« und »ausgespieen«, wie ebenfalls der Karneol wegen seiner roten Farbe als blutig gebissenes Auge erscheint. Daß dabei der Rahmen dessen, was natürlicherweise einem Auge zugemutet werden kann, überschritten wird, geht auf die als ewig geschauten Kräfte — z. B. auf die Kraft innerhalb der Metamorphose — zurück. Dieses dargestellte Geschehen ist im Anschluß an bereits schon vorhandene und — was die Verwendung des Wortes »Horusauge« betrifft — ursprungsfremde Kulthandlungen ex tempore

und ad hoc erst erdacht worden, um diese in die Aussage über das Auge des Horus einzubeziehen. (In Verkennung dieses Sachverhaltes wurden die Darstellungen bis auf die Veröffentlichung von Schott[71] in der wissenschaftlichen Behandlung als Mythenfragmente oder Anspielungen auf einen mythischen Präzedenzfall betrachtet.) — Diese Form der mittelbaren Gleichnissetzung erhielt in der Untersuchung die voraussetzungslose Bezeichnung als Fabelbildung (»Augenfabel«), um sie von der unmittelbaren zu trennen, die den Ausdruck »Horusauge« als ein Wechselwort oder zusätzliche Benennung verwendet. So ist die Augenfabel als Befund deutlich geworden, jedoch konnte ihre Einordnung im Vergleich zu verwandten Erscheinungen, wie z. B. »Mythos«, »Märchen«, »Metapher« oder »Dichtung«, nicht vorgenommen werden.

ANMERKUNGEN

[1] Kees sucht den Gegensatz aus vorgeschichtlichen oberägyptischen Verhältnissen zu erklären; vgl. z. B. Kees, Göttergl. S. 194 f. Von Sethe, Urgesch. § 92, wird eine vorgeschichtliche Eroberung von Unterägypten aus rekonstruiert, da nach ihm Horus als unterägyptischer Gott zu betrachten ist.

[2] Vgl. Junker, Der sehende und der blinde Gott, S. 8.

[3] Junker, Die Onurislegende; Junker, Gîza II 48 ff.; Junker, Die Götterlehre von Memphis, S. 25; Junker, Der sehende und der blinde Gott.

[4] Junker, Der sehende und der blinde Gott, S. 16; 29.

[5] L. c., S. 47; 53.

[6] Junker, Der Auszug der Hathor Tefnut aus Nubien; Sethe, Zur Sage vom Sonnenauge; Junker, Die Onurislegende.

[7] Junker, Der sehende und der blinde Gott, S. 30.

[8] L. c., S. 20.

[9] Kees, Göttergl., S. 242 und Anm. 5.

[10] L. c., S. 241.

[11] Schott, Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten.

[12] L. c., S. 74.

[13] L. c., S. 75—77.

[14] L. c., S. 77. Nach dem Erscheinen von Schotts Abhandlung hält H. Bonnet (Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte, Berlin 1952, s. v. »Horusauge«) an einem astralmythologischen Ursprung des Horusauges fest. Erst durch die Einwirkung des Osirismythos sei dann das Horusauge im Kult zum Sinnbild für jedes Opfer geworden.

[15] L. c., S. 70; 72.

[16] Sethe, Die altägyptischen Pyramidentexte.

[17] Sethe, Die dramatischen Texte zu den altägyptischen Mysterienspielen, S. 81 ff.

[18] Vgl. Schott, Bemerkungen zum altägyptischen Pyramidenkult.

[19] Sethe, I 92.

[20] Vgl. II 261a und die Bemerkungen von Sethe, I 138; Sethe, Übers. u. Komm. I 258.

[21] Treffende Schilderung von Sethe, Urgesch., § 124.

[22] Vgl. Schott, Mythenbildung, S. 119, über die Mythe: »... sie dürfte auch in der Vorstellung etwas immer nur vorübergehend, momentan Begriffenes, der ungehobene, tragende Grund verblieben sein!«

[23] Vgl. Sethe, I 193, im Kommentar.

[24] Sethe bei Borchardt, Sahure I Textband, S. 76 f.

[25] Junker, Gîza II 39 f.

[26] Blackman, JEA V (1918) 149 f., führt bis in die IV. Dynastie zurückgehende Titel an, die die Verwahrung der Krone, auch die der Wäsche durch hohe Beamte kennzeichnen. Ferner wird ein Superintendant des königlichen Baderaumes genannt. — Es wurde auch die Morgenlevée der pharaonischen Majestät rituell durchgeführt; vgl. l. c., S. 197 als Materialhinweis.

[27] Annales 44 (1944), S. 294.

[28] Vgl. Sethe, I 69, 70, mit Hinweis auf II 1067b.

[29] Vgl. Sethe, I 174.

[30] Sethe vermutet im Komm. zu Z. 66c eine lunare Anspielung. Dabei verweist er auch auf II 99c, wo *cḥ* »einfangen« mit dem Mond geschrieben ist. Diese auffallende Schreibung wird man nur auf den geopferten Gegenstand, *wcḥ*, in II 99d zurückführen dürfen, für den der Mond als phonetisches Determinativ gebräuchlich ist.

[31] Vgl. Sethe, I 174 im Kommentar zu Z. 67a.

[32] Vgl. Kees, Göttergl., S. 37; Sethe, Urgesch. § 47; Kees, Horus und Seth II 9 ff.

[33] Vgl. Sethe, I 190, im Kommentar.

[34] Vgl. Klebs, Reliefs des alten Reiches, S. 122 f., wonach die Vorgänge, die zur Schlachtung führen, zum Ritual zu gehören scheinen.

[35] Junker, Gîza III 229.

[36] Einen Erklärungsversuch unternimmt Otto, An ancient Egyptian hunting ritual; s. Liter.-Verz.

[37] Dieser Abschnitt gründet sich auf die Feststellungen von Lucas, Ancient Egyptian Materials (1926). Die dortige übersichtliche Einteilung macht die Angabe von Seitenzahlen überflüssig; auch war nur die älteste Ausgabe zugänglich.

[38] Vgl. Lucas, Anc. Eg. Mat. S. 113: »... odoriferous resins and spices. These would act as mild insecticides and fungicides.« Dies wurde von der Wirkung von noch nicht verbrannten Harzen festgestellt.

[39] Das Wort für Karneol (*ḥrśt*) soll nach Wörterb. III 150 erst seit dem mittleren Reich belegt sein, jedoch ist auf die Verwendung dieses Wortes in einem Grabe der VI. Dynastie hinzuweisen; vgl. Davies, Deir el Gebrâwi I 20 und Tafel XIII (nach freundlicher Mitteilung von Mrs. Campbell Hackforth-Jones, London).

[40] Sethe I 181 übersetzt: »... das karneolrot ward für dich ...« Aus sprachlichen Gründen ist hinter diese Übersetzung ebenfalls ein Fragezeichen zu setzen. Die obige Auffassung paßt zu dem Auge, das entsprechend dem Satzschluß im Mund von Seth rot d. h. blutig gebissen wurde.

[41] Vgl. Wörterb. I 52 Nr. 16, wo das Wort für »Farbe« auch als Bezeichnung für »Art«, »Wesen«, »Charakter« angeführt ist.

[42] Für rote Augen als Kennzeichnung des Zornes ist II 253 a, b zu vergleichen, worauf Sethe, I 182, hinweist.

[43] Sethe, Übers. u. Komm. II 359.

[44] L. c. III 67.

[45] Sethe übersetzt »grünes Auge«, obwohl in einer der folgenden Reden ⟨d⟩ die Nennung des Heiterkeit verleihenden Auges dagegen spricht.

[46] Die Schreibung mit statt des zu erwartenden scheint einer Übersetzung »... gebt mir ...« im Wege zu stehen. Aber in der fragwürdigen Lesung »was soll mir ...« wird Sethe von der angesichts der Karneolszene (I 180; vgl. § 49) garnicht zu vertretenden Auffassung geleitet, daß für Horus das Auge durch die feindliche Einwirkung des Seth entwertet worden sei (vgl. I 119, wo Horus es doch erhält: »Seltsam bleibt, daß dieses Auge dem Horus gegeben werden soll«). Daß nun Horus bei der Aneignung seines Auges eine sonst nicht belegte Hemmung grade da zeigen sollte, wo die Hypostase im Gegensatz zum Karneol als sein eigener — und wohl arteigener — Besitz hingestellt wird, ist keineswegs anzunehmen. Bei dem Erhaltungszustend und der archaischen Sprache des Papyrus ist neben einer Textzerstörung, etwa durch Verbleichen, auch mit einem alten Wort zu rechnen, das defektiv noch später in dem Imperativ vorliegen könnte.

[47] Wörterb. IV 410, Nr. 7.

[48] So nach Ausweis von Wörterb. V 390—393. Zu »erheitern« vgl. V 393 Nr. 20; zu »grün« vgl. V 393 Nr. 13 und 15.

[49] Vgl. Sethe, I 201, mit den Bemerkungen und II 1120; 1394; 1561, 1562.

[50] Nach Schott, Mythenbildung, S. 94, liegt die Vorstellung vor, daß die Götter im Kampf um Ägypten ihre Köpfe verloren hätten.

[51] Vgl. Sethe, I 178, der eine Mitteilung von Kees benutzt.

[52] Vgl. Schott, Mythenbildung, S. 72.

[53] Im wesentlichen ähnlich erklärt auch Schott, Mythenbildung, S. 73 f., die Bedeutung der zwei Augen. Und es ist auch hier die von Schott erkannte gleichnissetzende Verwendung, an die die obige Darstellung anschließt.

[54] Junker, Der sehende und der blinde Gott, S. 73 übersetzt wohl mit Recht: »... erhebe dich (wie) der Herr von Letopolis, als ihm das »Großbrot« gegeben wurde.«

[55] Maspero, La table offrande.

[56] Die Grundbedeutung von ist »zurückweichen lassen«. In Verkennung des umschreibenden Charakters der Invokationen nimmt Wörterb. IV 265 eine Bedeutung an »im Sinne von: 'etwas zum Essen zu sich nehmen'«. Nach Art der Augenfabel wird das Auge zurückgewonnen, und im Einklang mit der Grundbedeutung ergibt sich die Übersetzung »zurückkehren lassen«. Das Gleiche liegt bei dem Wort *śḥm* in 59d vor.

[57] Für den altägyptischen Synkretismus allgemein vgl. die treffende Darstellung von H. Bonnet, ÄZ 75, S. 40 f.

[58] Vgl. Gardiner, The Tomb of Amenembet, S. 79 ff., für die verschiedenen Bedeutungen.

[59] Die Ansicht, die Junker hinsichtlich des *ḥtp*-Mahles und seiner Bedeutung für die Datierung der Opfertexte äußert (Gîza II 80), muß bei Berücksichtigung des Ramesseumspapyrus als unbegründet erscheinen.

[60] Vgl. § 27, wonach mit dem in dieser Untersuchung gebrauchten Ausdruck »Marschall des Königs« die Funktion von hohen Beamten in Verbindung mit kultischen Aufgaben allgemein zu verstehen ist.

[61] Zwei Invokationen, die sprachlich eine crux darstellen, gehören wahrscheinlich auch in diesen Zusammenhang:

a) »... nimm dir das Auge des Horus « (II 35b, c; 78a).

b) »... nimm dir das Auge des Horus » (II 117a).

Wie die maskuline Genetivpartikel zeigt ⟨b⟩, kann mit nicht ein Substantiv gemeint sein. Auch wäre dann die Annahme eines virtuellen Relativsatzes notwendig, wie er wohl für diese Texte sich sonst nicht nachweisen läßt. Diese Stellen lassen sich nur übersetzen, wenn man für die Pyramidentexte eine Form *pꜣ-f* (*pꜣ.n-f*) *sḏm-f* annimmt, und würden dann lauten: »... welches du früher gegessen hattest« ⟨a⟩, »... welches die Götter früher gegessen hatten« ⟨b⟩. Da diese Aussagen als sprachliche Erscheinung vereinzelt sind, können sie nicht als die Hauptzeugen für das oben Ausgeführte herangezogen werden.

[62] Vgl. Sethe, Übers. u. Komm. I 233.

[63] Wörterb. I 555.

[64] Blackman bringt in JEA X (1924) 47 die Übersetzung von Keilschrifttexten, denen zufolge in Babylonien Mundöffnungsriten an Götterbildnissen »im Hause der Handwerker« vollzogen wurden. So handelt es sich um eine weiter verbreitete Anschauungsmöglichkeit.

[65] Vgl. Schiaparelli, Libro dei Funerali II 268; 303, wo die Bildhauer bedroht werden (Hinweis von Sethe, I 136).

[66] Sethe, ÄZ 54 (1918) 32, sieht in diesem Spruch ein lunares Motiv.

[67] Grundlegend von Blackman, ÄZ 48 (1912) 69 ff., ausgeführt.

[68] Vgl. Bonnet, ÄZ 67 (1931) 20 ff.

[69] Als solche von Junker, Gîza III 212 festgestellt.

[70] Vgl. z. B. Borchardt, Sahu-Re II Blatt 21.

[71] Schott, Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten.

[72] (zu Seite 18) Die Lesung ist nich ganz gesichert.

[73] (zu S. 23) Im weiteren werden die im Original senkrechten Kolumnen (vgl. oben S. 16) im üblichen horizontalen Schriftsatz wiedergegeben. Die Markierung mit Buchstaben stimmt nicht immer mit dem Anfang von Kolumnen überein, da sie nur den jeweils folgenden Kommentar erleichtern soll. Die waagerechten Linien des Originals erscheinen, wenn die von ihnen abgegrenzten Kultvermerke herangezogen werden, als ..//.. — Das Gleiche gilt für die Pyramidentexte.

[74] (zu S. 26) Man beachte auch, daß nach der einen Dreschszene dem König Gebäck überreicht wird (I 120), welches, wie auch Sethe annimt, als aus dem gedroschenen Korn hergestellt zu betrachten ist. Ferner ist beachtenswert, daß das eine Mal Spelt (I 119), das andere Mal Gerste (I 134) gedroschen werden, d. h. die beiden Getreidearten, die nach Kees, Ägypten (Kulturgesch. des alten Orients), S. 31, die Hauptfeldfrüchte waren. Diese beiden Kornsorten (triticum dicoccum und hordeus vulgare bzw. hexastichum) bilden, soweit zu erkennen, allein das Getreide der Vorgeschichte; vgl. Massoulard, Préhistoire et Protohistoire d'Egypte, Paris 1949, S. 126; 167; 228; 266.

[75] (zu S. 41) Wie sich die Formel *ḥtp dj njswt* in ihrer üblichen Verwendung zu dem Kultvermerk verhält, ist eine Frage für sich. Als zugehörig zur älteren Ritualfassung ist dieser Vermerk wohl als der älteste Beleg — wenn auch, da Teil eines tradierten Textes, als ein nur mittelbar ältester Beleg — jener Formel zu betrachten.

[76] (zu S. 41) Vgl. Gardiner, The Tomb of Amenemhet S. 84 (mit Anm. 3!), 85.

[77] (zu S. 42) Auf die obige von andren abweichende Übersetzung weisen folgende Dinge hin. Im Nachfolgeritual überreicht »Thoth« dem »Horus«, also dem lebenden König das *ḥtp-njswt* (I 190). Und daß er, der im Opfertext sonst selten erwähnt wird, nun grade bei der Überreichung des gleichen Mahles an den verstorbenen König erscheint, bestätigt zunächst die obige Auffassung von der kultischen Bedeutung jenes Mahles bzw. dessen sekundärer Übertragung auf den Totenkult. Ferner legt der Vergleich mit dem Nachfolgespiel nahe, daß ein Darsteller des Thoth nicht einen Tisch selbst heranträgt (§ 19), sodaß in 58b das Pronomen św nicht als reflexiv zu betrachten ist, sondern als Bezeichnung für den untergeordneten Träger. Und nur letzterer kann dann auch in der zweiten Hälfte von 58b gemeint sein. Vor Auswertung der weiteren Kriterien stellen wir noch fest, daß aus den Vermerken eine einheitliche Handlungsfolge ersichtlich ist: ein Speisetisch wird herangeschafft, darauf erfolgt der Befehl zum Herbeibringen des *ḥtp-njswt*, und nun kommt dieses, da noch einmal angeführt, zur Überreichung. Demnach ist die zusammenfassende Überschrift *ḏd-mdw* in 58a, die bis 59a gilt, als die Überschrift zu einer Art »Szene« zu werten. Wenn innerhalb dieser zusammenhängenden Handlung die Überreichung des *ḥtp-njswt* in 59a erfolgt, kann in 58c erst die Aufforderung dazu ergehen, mithin die Verbform von »geben« nur ein Imperativ sein. Da das Beispiel des Nachfolgerituals darauf hinweist, daß der bereits genannte »Thoth« der Überreichende ist, die Aufforderung sich also an ihn richtet, ist es unwahrscheinlich, daß die Zeile 58b als deskriptive Mitteilung dem weiteren dramatischen Wortlaut vorangeht. Vielmehr ist hier eine — ebenfalls dramatische — Aufforderung an Thoth und eine weitere an den Träger des Tisches anzunehmen. Zu letzterem finden wir eine gewisse Bestätigung in 58c, dessen Regievermerk die Anweisung für eine reale Verrichtung enthält und einem Untergebenen gelten dürfte. Die obige Rollenverteilung

soll nur ein Möglichkeit bieten, sich das vorstellbar zu machen; die Aufforderungen könnte auch sämtlich der Ritualleiter mit oder ohne eignen Rollencharakter gesprochen haben. Vielleicht darf man jedoch daran denken, daß die Offizianten die kultischen Verrichtungen ausüben und auch die sachlich notwendigen Weisungen geben, während der Ritualleiter die Invokationen unter der Vorgabe spricht, daß die Offizianten als die Handelnden und Sprechenden eines angedeuteten Göttergeschehens zu betrachten sind.

[78] (zu S. 43) Die Schlußfolgerung, daß das *ḥtp*-Mahl als ein Nachfolgeakt auf den königlichen Totenkult übertragen worden ist (§ 71), und das obige Ergebnis, daß der Relativsatz auch auf das Nachfolgeritual Bezug nimmt, finden an dieser Stelle eine beachtenswerte gegenseitige Bestätigung.

[79] (zu S. 53) Vgl. § 8 Ende.

LITERATURVERZEICHNIS

Annales du Service des Antiquités de l'Egypte, Kairo, 1900 ff.

Borchardt, Ludwig: Das Grabmal des Königs Sahu-Re (26. Wissenschaftliche Veröffentlichung der deutschen Orientgesellschaft), Leipzig, 1913.

Davies, N. de G.: The Rock Tombs of Deir el Gebrâwi 2 Bände (in Archaeological Survey of Egypt), London, 1912.

Erman-Grapow: Wörterbuch der ägyptischen Sprache, Bd. I—V, Leipzig, 1926 ff.

Gardiner, Alan H.: The Tomb of Amenemhet (The Theban Tomb Series Vol. 1), London, 1915.

Journal of Egyptian Archaeology, London, 1914 ff.

Junker, Hermann: Der Auszug der Hathor Tefnut aus Nubien (Sitzungsber. Berliner Akad. 1911).

Derselbe: Die Onurislegende (Denkschriften Wiener Akad., phil.-hist. Klasse Bd. 59, 1—2), 1917.

Derselbe: Bericht über die Grabungen auf dem Friedhof des alten Reiches bei den Pyramiden von Gîza (Denkschriften Wiener Akad., phil.-hist. Klasse), Bd. I—VII, 1929 ff.

Derselbe: Die Götterlehre von Memphis (Abh. der Preuss. Akad. d. Wi. 1939, phil.-hist. Klasse Nr. 23), Berlin 1940.

Derselbe: Der sehende und der blinde Gott (Sitzungsber. der bayer. Akad., phil.-hist. Abt. Jahrg. 1942, Heft 7).

Kees, Hermann: Horus und Seth als Götterpaar (Mitteilungen der Vorderasiatisch-Ägyptischen Gesellschaft = MVAG), Leipzig, 1923/24.

Derselbe: Der Götterglaube im Alten Ägypten, Leipzig, 1941.

Klebs, Luise: Die Reliefs des Alten Reiches (Abhandl. Heidelberger Akad., phil.-hist. Klasse, 3. Abhandlung, 1915).

Lucas, A.: Ancient Egyptian Materials, 1926.

Maspero, G.: La Table Offrande (Etudes des Mythologies et d'Archéologie Egyptiennes, Bd. 6, innerhalb der Bibliothèque Egyptologique als Bd. 28), 1912.

Otto, Eberhard: An ancient Egyptian hunting ritual. Journal of Near Eastern Studies IX (1950) 164.

Petrie, W. M. Flinders: The Royal Tombs of the Earliest Dynasties, Bd. I—II, London, 1901.

Schiaparelli, E.: Il Libro dei Funerali degli antichi Egiziani, Bd. I—III, Turin, 1881—1890.

Schott, Siegfried: Mythe und Mythenbildung im Alten Ägypten (Untersuchungen zur Geschichte und Altertumskunde Ägyptens, Bd. 15), Leipzig, 1945.

Derselbe: Bemerkungen zum altägyptischen Pyramidenkult (Beiträge zur ägyptischen Bauforschung und Altertumskunde, Heft 5), 1950.

Sethe, Kurt: Die altägyptischen Pyramidentexte, Bd. I—IV, Leipzig, 1908 ff.

Derselbe: Zur Sage vom Sonnenauge, das in der Fremde war (Untersuchungen Bd. 5 Heft 3), 1912.

Derselbe: Dramatische Texte zu den altägyptischen Mysterienspielen (Untersuchungen, Bd. 10), Leipzig, 1928.

Derselbe: Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd. 18 Nr. 4), Leipzig, 1930.

Derselbe: Übersetzung und Kommentar zu den altägyptischen Pyramidentexten, Bd. I—IV, Glückstadt o. J.

Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde, Leipzig, 1863 ff.

ZEICHEN UND ABKÜRZUNGEN

Im Literaturverzeichnis ist nachzusehen

für:	*die Anfangsworte:*
I	**Sethe, Dramatische Texte (zitiert nach Seiten),**
II	**Sethe, Die altägyptischen Pyramidentexte (zitiert nach §§),**
ÄZ	**Zeitschrift,**
JEA	**Journal,**
Untersuchungen	**Schott, Siegfried,**
Wörterb.	**Erman — Grapow.**

§ verweist auf die Zahlen an der Seite des Schriftsatzes.